3 1761 05216206 2

UNIVERSITY
OF
TORONTO
LIBRARY

# Die philosophischen Grundlagen

zum

# „süßen neuen Stil“

des

## Guido Guinicelli, Guido Cavalcanti und Dante Alighieri

Eine Studie

von

**Karl Voßler**

66/85
24/8/05

Heidelberg 1904
Carl Winter's Universitätsbuchhandlung

Alle Rechte, besonders das Recht der Übersetzung in fremde Sprachen, werden vorbehalten.

Meinem hochverehrten Lehrer

Ernesto Monaci

in aufrichtiger Dankbarkeit

gewidmet

# Vorwort.

Wenn mancher Fachmann von dieser Untersuchung sagen wird: „Sie bringt uns nichts Neues“, so sollte es mich nicht wundern. Ich bin überzeugt, daß in Italien, wo die Freude und das Verständnis für die heimische Literatur nun schon so mächtig aufgeblüht ist, und wohl auch in Deutschland, viele Gelehrte leben, die mit der Frage, die uns hier beschäftigt, im stillen und für sich schon längst ins reine kamen. Andere aber mag es geben, die unsere Frage überhaupt nicht gelten lassen. Nachdem in der historischen Forschung das Was? der Tatsachen so entschieden in den Vordergrund getreten ist, hat man für das Wie? und Warum? derselben weniger Zeit und Lust mehr übrig. Selbst eine so gründlich durchdachte Darstellung der italienischen Literatur wie diejenige Gasparys behandelt die Schule des *dolce stil nuovo* als eine Erscheinung, die sich aus dem Aufschwung der philosophischen Studien in damaliger Zeit sozusagen von selbst erklärt. Der Erste, der hier ein noch zu lösendes Problem erkannte und es zu formulieren sich bemühte, ist Giulio Salvadori mit seinem Aufsätzchen: Il problema storico dello „stil nuovo“ (Nuova Antologia, 1. Okt. 1896).

Auf Aristoteles und Plato, Franz von Assisi, Thomas von Aquino und Bonaventura hat man von jeher hingewiesen als die wichtigsten Träger der Gedanken und Gefühle, die der italienischen Liebesdichtung die neue

Wendung gaben. Mir aber wollte immer scheinen, als ob dadurch die Schwierigkeit erst vorbereitet, nicht gelöst wäre. — Wie kann dem Minnesinger die ideale und übersinnliche Liebe zur Frau durch einen Aristoteles eingegeben werden, oder durch Plato, der vom Weib so nieder dachte? Wie durch den heiligen Franz oder Bonaventura, der die Gottesliebe über alles stellt, oder gar durch Thomas von Aquino, der an seinem gewaltigen philosophisch-theologischen Dome auch nicht den schmalsten Baustein übrig ließ für einen Altar, auf dem man das Weib hätte vergöttern dürfen? All diese Philosophen und Theologen mußten einen verständnisvollen Jünger doch geraden Weges abführen vom weiblichen Ideal. — Solche Zweifel und Einwürfe erhoben sich mir jedesmal lebendiger und eindringlicher, wann ich an die italienische Lyrik des ausgehenden 13. Jahrhunderts herantrat. Selbst das eben erschienene Buch von Liborio Azzolina (il „dolce stil nuovo", Palermo 1903), das mir leider erst zu Händen kam, als meine Arbeit in der Hauptsache vollendet war, hätte mir diese Fragen schwerlich ganz gelöst. Nicht etwa daß ich Azzolinas Auffassung für irrig, sein Verfahren für verfehlt hielte. Im Gegenteil, seine feinsinnigen historischen und ästhetischen Analysen kamen mir um so gelegener, als sie in den wichtigsten Punkten meine eigene Untersuchung bestätigten und ergänzten, an anderen Stellen aber, wo ich nicht beistimmen kann, gerade durch ihren Widerspruch mir selbst zu größerer Klarheit verhalfen. — Aber die Fragestellung Azzolinas ist eine andere: vor allem eine mehrseitige und kompliziertere, indem er nicht bloß den philosophischen, sondern auch den literarischen Elementen im „stil nuovo" nachspürt, dann aber auch eine andersseitige, indem er von den gegebenen Erzeugnissen jener Dichtung ausgehend zurückweist nach ihren Quellen, nach ihren *antecedenti*. Demgegenüber glaubte ich, um eine bündige Antwort auf die obigen Fragen zu erhalten, das Augen-

merk ausschließlich auf den philosophischen Gehalt beschränken zu müssen, und von den zerstreuten Quellen aus die Strömungen schrittweise nach vorwärts verfolgen zu sollen bis an den Punkt, wo sie im „dolce stil nuovo" zusammenfließen. Azzolinas Verfahren ist eher analytisch, das meinige eher synthetisch. Möge es mir gelungen sein, auf dem neuen Wege einige Aussichtspunkte gewonnen zu haben, die auch anderen als nur mir beachtenswert erscheinen.

Es ist mir ein Bedürfnis, die folgenden Blätter demjenigen Manne als Zeichen meiner verspäteten, aber darum nicht weniger aufrichtigen Dankbarkeit darzubringen, der mich in das Studium der mittelalterlichen Literatur Italiens einführte, der mir mit seinem Wort und mit seinen Schriften so manchen Zweifel gelöst hat. Und, was ich ihm noch höher anrechnen muß: er hat mich an Dingen zweifeln gelehrt, die schon für ausgemachte Tatsachen galten, und an welchen es in unserer Wissenschaft nicht mehr üblich war zu rütteln. Wenn auch mir nun diese seine skeptische Art, an allen Orten noch Probleme zu wittern, einigermaßen zur Gewohnheit wurde, und wenn ich infolgedessen mit der vorliegenden Studie nur eine offene Türe sollte eingestoßen haben (wie die Italiener sagen) — nun gut, so darf ich in gewissem Sinne auch meinem hochverehrten Lehrer die Mitschuld geben. Die vielen nützlichen Arbeiten, die er selbst geleistet und veranlaßt hat, verschaffen ihm Kredit genug, jetzt auch einmal eine überflüssige Schrift auf seine Rechnung zu nehmen.

Heidelberg, 20. Juli 1903.

**Karl Voßler.**

# Inhalt.


| | Seite |
|---|---|
| Vorwort | V |
| Einleitung | 1 |
| Die Adelsfrage | 24 |
| Die Liebesfrage | 42 |
| Anhang | 66 |
| Das Erkenntnisproblem | 71 |
| Schlußbetrachtung | 108 |

# Einleitung.

Die Worte, mit denen ich einen kleinen Aufsatz über „Weltgeschichte und Politik in der italienischen Dichtung vor Dante“ [1] eröffnete, bieten sich mir auch hier wieder: „Die letzte und die bewegteste Epoche des Mittelalters beginnt bald nach dem Jahr 1200. Zwei große Probleme sind es, die nun vor Tagesanbruch der Renaissance noch zum Austrag kommen müssen: die Frage zwischen Staat und Kirche, zwischen Kaiser und Papst, und im Reich des Gedankens die Frage zwischen Dogma und Aristoteles, zwischen Glauben und Wissen. Beide Male behielt die Kirche recht: das hochgesinnte Geschlecht der schwäbischen Kaiser erlag, und genau zur selben Zeit wurde die griechisch-arabische Philosophie durch Thomas von Aquino in katholische Fesseln geschlagen.“

„Von der ganzen stürmischen Gedankenwelt, die diesen großen Doppelkampf begleitet, vernimmt man in der italienischen Dichtung vor Dantes Auftreten kaum einen fernen Widerhall.“

Nachdem es uns aber, wie ich hoffe, gelungen ist, aus der politischen Dichtung des 13. Jahrhunderts, trotz ihrer Spärlichkeit, ein ungefähres Bild vom damaligen Stand des bürgerlichen Gewissens zu formen, darf man

[1] Kochs Studien zur vergl. Literaturgeschichte, Berlin 1903, III. S. 129ff.

erwarten, daß auch die Lage des philosophischen Gewissens in der italienischen Dichtung jener Zeit sich wiedererkennen lasse. Die Quellen fließen uns hier sogar viel reichlicher, als es dort der Fall war: denn kaum dürfte eine Dichtung, sei sie lyrischer, didaktischer oder epischer Art, so unbedeutend, so zufällig und nebensächlich erscheinen, daß nicht ein gewisser Tenor und Habitus der Weltanschauung, ein leiser, unbewußter, philosophischer Pulsschlag in ihr lebte.

Selbst die Liebesdichtung der „Sizilianer", selbst diese schablonenhafte Schulpoesie, wird von einem jungen Hauche aufklärerischen Geistes umweht. Und wenn man uns einwendet, daß hier alles nur eitel Nachahmung des provenzalischen Minnesangs sei, so läßt sich erwidern: Wie hätten je die Sizilianer Lust zu solcher Nachahmung bekommen, wenn sie sich nicht zuvor in einer ähnlichen Verfassung des Geistes und des Gemüts befanden wie ihre Vorbilder? —

Im Kulturleben der Provence aber — das unterliegt nun keinem Zweifel — besteht ein innerer Kausalzusammenhang zwischen der Blüte des Frauendiensts und Minnesangs und zwischen dem Durchbruch der waldensischen und verschiedener anderer Ketzereien. Auf den ersten Blick freilich verwundert man sich zu sehen, wie die entsagungsvolle Lehre des Petrus Waldus, und gar die finstere, orientalisch gefärbte Askese der Katharer gerade auf dem zivilisiertesten Fleckchen Europas, in der lachenden Provence, am besten gedieh, wie „in derselben Sprache, in der die neue Muse von Rittern, von Waffen und Liebe sang, eine ernstere Stimme von Fasten und von Enthaltsamkeit predigte, die Ehe als etwas Schändliches verdammte und mit wildem Haß die Welt verachten lehrte als das Geschöpf eines bösartigen Gottes". Und dennoch ist es ein und derselbe Drang nach innerer Selbständigkeit, ein und derselbe Frühlingssturm protestantischen Geistes, der den Ketzer zum Scheiterhaufen,

den lächelnden Troubadour zur Kemenâten seiner Schönen treibt.[1] Hermann Reuter hat mit seinem historischen Scharfblick richtig erkannt, daß den Troubadours ein besonderes Kapitel in der „Geschichte der religiösen Aufklärung im Mittelalter" gebührte. „Es ist wahr", sagt er von ihnen, „jene Dichter haben auch die Kirche verherrlicht, zu Kreuzfahrten aufgerufen, in begeisterten Worten das heilige Land als Ziel der frommen Sehnsucht zu schildern gewußt; neben den vielen fröhlichen, scheltenden, strafenden Sirventen weltlicher Art ist auch dieses oder jenes fromme Lied, in dem Metrum nicht weniger korrekt als in dem Dogma, gedichtet worden: aber Offenbarung ihrer eigentümlichen Stimmung ist das alles nicht. Beweglich genug, in den katholischen Volksglauben sich hineinzuleben, kannten die Troubadours denselben doch nicht als ihre geistige Heimat. Die Religion, welche sie täglich verkündigten, war die der Loyalität, der Ehre, der Courtoisie. — Also bedurfte es nur eines Falles, welcher geeignet war, die herkömmlichen Illusionen über diese Vereinbarkeit der Interessen zu zerstreuen, und der Bruch mit der Kirche kam als vollzogener zum Bewußtsein. Das war in diesem Zusammenhang der Dinge die Bedeutung des Albigenserkriegs."[2] Die natürliche Stellung der Troubadours war demgemäß auf seiten der Ketzer, und dort haben auch viele, ohne das katholische Dogma geradezu abzuschwören, mit ihren Neigungen gestanden, mit ihren Sirventen gekämpft. Wenn sich in jener Literatur keine ausgesprochene Häresien finden, so ist's wohl nur, weil man sie nachträglich vertilgt hat. Die erhaltenen religiösen Dichtungen der Waldenser aber gehören vermut-

[1] Vgl. Felice Tocco, L'Eresia nel medio evo, Florenz 1884, S. 126 ff.

[2] Reuter, Geschichte der religiösen Aufklärung im Mittelalter, II. Band, Berlin 1877, Buch V, Kap. XV.

lich erst in spätere Zeiten.[1] Immerhin ist es schon bezeichnend genug, daß ein rechtgläubiger Mann wie Peire Cardinal so schlimme Verse an Gott Vater richten durfte wie die folgenden:

Bel senher dieus, siatz desheretans
Dels enemicx enoios e pezans.

Ieu no mi vuelh de vos dezesperar,
Ans ai en vos mon bon esperamen;
Per que devetz m'arma e mon cors salvar,
E que m valhatz a mon trespassamen;
E far vos ai una bella partia,
Que me tornetz lai don muec lo premier dia,
O que m siatz de mos tortz perdonans;
Qu'ieu no'ls feira, si no fos natz enans.

S'ieu ai sai mal, et en yfern ardia,
Segon ma fe, tortz e peccatz seria;
Qu'ieu vos puesc be esser recastïans,
Que per un ben ai de mal mil aitans.[2]

Eines der merkwürdigsten Zeugnisse ketzerischer Lehren aus der provenzalischen Dichtung haben wir in dem Débat des Inquisitors Izarn, der mit dem Albigenserbischof Sicart von Figueiras disputiert, ihn seiner Irrtümer überführt und schließlich zum Widerruf bekehrt.[3]

Aber weniger diese augenfälligen Spuren religiöser Heterodoxie beanspruchen unsere Aufmerksamkeit, als vielmehr die verborgenen Keime und Ansätze einer neuen Weltanschauung.

In dem Lebensideal des Ritters sind es vor allem die Wertschätzung der Körperkraft und der Point d'honneur,

[1] Apfelstedt in Herrigs Archiv LXII, 273—288, und Zeitschrift für roman. Philol. IV. 330—346 u. 521—541.

[2] Raynouard, Choix des poésies originales des Troubadours, Tome IV, Paris 1819, S. 365.

[3] Appel, Provenzal. Chrestomathie, 2. Aufl., Nr. 107. Las novas del heretie, und P. Meyer, in Annuaire-Bulletin de la Société de l'Histoire de France, 1879, XVI, 233ff.

die zu dem christlichen Ideal in Widerspruch stehen, die aber alsbald einen Vergleich eingehen mit den Zielen des Christentums, so daß die rohe Kraft des Kriegers sich dem Dienst des heiligen Kreuzes beugt, bis ihr der antike Gedanke der Renaissance wieder andere Werte und neue Ziele setzt.

Ungleich wichtiger in der Entwicklung der Weltanschauungen scheint uns zunächst ein anderer Punkt: die neue Auffassung der Frau, der Minnedienst, die „Amour passion". Sie ist, so sehr sie auch mit den kirchlichen Anschauungen in Widerspruch steht, doch aus ebendiesen hervorgewachsen, offenbar als eine natürliche und notwendige Reaktion. Die Kirche erblickte in der Frau „nur ein unerziehbares, wandelbares, unberechenbares, von bösen Eingebungen beherrschtes Geschöpf, das sich dem Manne unterzuordnen hätte und lediglich seinetwegen da sei, sah in ihr nur die Eva des Alten Testamentes, durch die der Mann zum Sünder geworden, ohne die Adam immer ein Heiliger geblieben und die Erlösung nicht notwendig gewesen wäre." [1] In dieser Überzeugung wurde das mittelalterliche Publikum noch bestärkt durch antike Autoritäten wie Ovid, oder gar Aristoteles, der in dem Weibe eine nicht zu voller Entfaltung gelangte, sozusagen mißratene Entelechie erblickt. — So hat die kirchliche Lehre zwischen Mann und Weib eine unheilvolle Kluft eröffnet, die im Leben zu schweren Mißständen, zur Verachtung und Mißhandlung der Frau geführt hat, und die sie selbst durch den überschwänglichsten Marienkult nicht wieder auszugleichen vermochte.

Der einzige kirchlich erlaubte Umgang mit dem verachteten Wesen: die Ehe, konnte wenig Lockendes mehr haben. Den ritterlich Denkenden aber mußte am Ende doch ein edles Mitleid zu der geknechteten Frau hinüber-

[1] G. Gröber, *Die Frauen im Mittelalter und die erste Frauenrechtlerin* in der Deutschen Revue. Dezember 1902.

ziehen, um so mehr als der Priester den süßen Duft der Sündhaftigkeit über sie ausgegossen hatte. Vielleicht erklärt es sich so, daß gerade die Kaste der Ritter eine von edlem Erbarmen und unerlaubtem Gelüste getragene Emanzipation der Frau ins Werk setzte.[1] — Andererseits aber findet man schon in den ersten Anfängen der Dichtung, und zwar beim niederen Volke, nicht beim Ritter, eine andere und recht wunderliche Art von Frauenemanzipation, die freilich nur sehr vorübergehend und explosiv im Taumel der Maifeste, im Rausch des Tanzes stattzufinden pflegte. „Beim Maifest entschlüpfen die jungen Mädchen der Obhut ihrer Mütter, die jungen Frauen der mürrischen Autorität ihrer Männer, sie laufen zur Wiese, nehmen sich bei den Händen und in den Liedern, die ihren Reigen begleiten, feiern sie die Freiheit und die Wahl der Liebe nach eigenem Gutdünken, und in einer Art von Meuterei verspotten sie jenes Joch, dem sie sich doch — wie sie sehr wohl wissen — nicht anders zu entziehen vermögen als eben nur mit Worten. Die übermütigen Herausforderungen dieser Volkslieder im Ernst und buchstäblich zu nehmen, hieße in einen groben Irrtum verfallen: sie entstammen vielmehr einer beinahe liturgischen Gepflogenheit, wie uns die Geschichte der Feste und Volksbelustigungen deren so manche bietet."[2] Es ist nicht ausgeschlossen und kann eines Tages vielleicht ganz genau bewiesen werden, daß die Formen und Motive der provenzalischen Kunstpoesie auf solche Tanzlieder und Maigesänge zurückgehen. Dann wird es sich vielleicht auch zeigen, daß die vorübergehende und im Scherz gemeinte Ausgelassenheit für den verfeinerten Kunstdichter allmählich zu einem dauernd erstrebenswerten Zustand wurde; daß die Troubadours im Grunde

[1] Dies ist die von Fauriel und A. Bartoli vorgetragene Erklärung der Entstehung des Minnesangs. Vgl. A. Bartoli, Storia della letteratura ital., Bd. I, Florenz 1878, S. 323f.

[2] G. Paris im *Journal des Savants*, 1892, S. 417.

nichts anderes getan haben, als die flüchtige Feststimmung zu einer bleibenden poetischen Fiktion erhoben. Das ganze Wesen des südfranzösischen Minnesangs müßte uns dann als ein zur Gewohnheit gewordener Fest- und Frühlingstaumel erscheinen, und die unverkennbare Frivolität und Oberflächlichkeit der besungenen Frauenemanzipation ließe sich zum guten Teil aus ihrem bacchisch-saturnalischen Ursprung erklären. Für die Entstehung der Troubadourlyrik ist auch diese zweite, von Gaston Paris mit Vorsicht und Mäßigung dargelegte Hypothese ernstlich in Erwägung zu ziehen.

Aber wie es immer zugegangen sein mag, jedenfalls trifft Gröber das Richtige, wenn er sagt: „Die Dichter des Mittelalters beschrieben nicht die Frauen, wie sie sie um sich sahen, sondern wie sie sie wünschten, oder vielmehr wie sie nach dem Reize, den sie ausübten, ihnen erschienen, und wie die Frauen selbst denen sich gaben, an deren Huldigung ihnen gelegen war. Die höfische Frauenverehrung im Mittelalter war Maske und Selbsttäuschung.“ [1] Aber unter dieser Maske und unter dieser Selbsttäuschung lebte dennoch ein wertvoller philosophischer Keim, ein erster Ansatz zur Emanzipation der Sinne. — Einer der kapitalsten und folgeschwersten Lehrsätze dieser Troubadours besagte, daß auch die Sinne und die darauf gegründete Geschlechtsliebe zu sittlicher Veredlung führen können. Man schwelgte in der Wiederholung und Beteuerung dieser gefährlichen These. Es genügt, das lyrische Repertoire im zweiten Teil des *Breviari d'Amor* zu durchblättern, um zahllose Belege dafür zu finden. Zunächst begnügt man sich damit, den wohltätigen Einfluß des Frauendienstes auf die äußerlichen und geselligen Eigenschaften des Mannes zu preisen:

E per amor ten hom son cors plus gent,
En val hom mays e s n'efors e n'assaja

[1] G. Gröber, a. a. O.

De pretz aver e de valor veraia,
E vol hom mays cavalgar e garnir
E far que pros e donar e servir.[1]

Aber alsbald setzt man dem äußeren Anstand den inneren zur Seite, und Nat de Mons behauptet:

Sapchon li fin ayman
Que par amor si fan
L'ergolhos humilieu
E lh 'avol esforsieu
E lh peresos espert
E lh pec saben e cert
E lh nesci be noirit
E lh marrit yssernit
Li trist joios e gay
Elh 'ufanier veray
L'envios plazentier
E li mal mercenier
Li pelegieu suffren
Li fellon benvolen usw. usw.[2]

Und Miravals faßt alles zusammen in dem Wort:

Et tot quant hom fay per amor es gen.[3]

Ganz besonders typisch für die Art, wie gesellschaftlicher Anstand und sittliche Tüchtigkeit in der ritterlichen Minnelehre miteinander verquickt wurden, ist noch das Lehrgedicht des Arnaut Guilhem de Marsan.[4]

So geschah es, daß unversehens die Moral auf eine ästhetische, man könnte sagen: eine sozial-ästhetische Grundlage gestellt wurde. Es sind keine hohlen Dichterphrasen, es ist derjenige Satz, der zur Verteidigung gegen die Feinde des Minnesangs dienen und die Daseinsberechti-

[1] Le Breviari d'Amor de Matfré Ermengaud publ. par la soc. Archéol. scientif. et littér. de Béziers, éd. G. Azaïs. Tom. II. S. 433f.

[2] ibid. [3] ibid. S. 434.

[4] Bartsch, provenzalisches Lesebuch. Elberfeld 1855. S. 132—139.

gung dieses ganzen konventionellen Spieles erweisen mußte. Man scheute sich auch nicht, solche Lehren in lateinischer Prosa zu formulieren. In dem merkwürdigen Buche des Andreas Capellanus steht zu lesen: „Effectus autem amoris hic est, quia verus amator nulla posset avaritia offuscari, amor horridum et incultum omni facit formositate pollere, infimos natu etiam morum novit nobilitate ditare, superbos quoque solet humilitate beare, obsequia cunctis amorosus multa consvevit decenter parare. O, quam mira res est amor, qui tantis facit hominem fulgere virtutibus tantisque docet quemlibet bonis moribus abundare! Est et aliud quiddam in amore non brevi sermone laudandum, quia amor reddit hominem castitatis quasi virtute decoratum, quia vix posset de alterius etiam formosae cogitare amplexu, qui unius radio fulget amoris. Est enim suae menti, dum de amore suo plenarie cogitat, mulieris cuiuslibet horridus et incultus aspectus.“ [1]

So haben denn diese verliebten Ritter neben die christlich-theokratische Moral der Kirche ihre eigene, unchristlich-gynäkratische gesetzt, neben den biblischen, in der Liebe zu Gott und dem Nächsten wurzelnden Baum der Erkenntnis von Gut und Böse haben sie nun einen zweiten gepflanzt: Den *arbre de saber ben e mal quez es plantat en l'arbre d'amor sus le celcle d'amor de masele e de feme.* Auf der Zeichnung in dem Werke Matfrés ist es deutlich zu sehen, was dieser, in der Geschlechtsliebe wurzelnde, moralische Baum außer Söhnen und Töchtern noch sonst für gute Früchte trägt: *Largueza, Cortezia, Domnei, Passientia, Sen e Saber* und so fort.[2] — Gerade so wie die Gottesliebe und der Gottesdienst unter der Form eines Vasallitätsverhältnisses gedacht wurden, so geschah es nun auch mit Frauenminne und

[1] Andreae Capellani regii Francorum de Amore libri tres. ed. Trojel, Hauniae 1892, S. 9f.

[2] Jetzt reproduziert bei Suchier-Birch-Hirschfeld, Geschichte der franz. Literatur, S. 91.

Frauendienst. Der Ritter bekannte sich als den Vasallen und *Servidor* seiner *Domna*.[1]

Diese ganze Gefühls- und Gedankenwelt wurde von Deutschen und von Italienern übernommen und von beiden in verschiedener Weise weitergebildet. In Deutschland, wo — ohne Schmeichelei! — bei den Frauen die Schönheit gerade so selten zu sein pflegt wie bei den Männern der Sinn dafür, in Deutschland trat das sinnliche und ästhetische Element mehr und mehr zurück. Die in der Provence begonnene Emanzipation der Sinne verlief in unserem heimatlichen Sande. Das nach innen gekehrte Auge des Germanen vergeistigte aber alsbald die Liebe zur Frau, und die Anmut der Seele ward hoch über die des Leibes gesetzt. Am schönsten und offensten vollzieht sich diese Wendung in den Gedichten unseres Walther:

Sie verwîzent mir daz ich
sô nider wende mînen sanc
Daz sie niht versinnent sich
waz liebe sî, des haben undank!
Sie getraf diu liebe nie.
die nach dem guote und nâch der schoene minnent,
wê wie minnent die?
Bî der schoene ist dicke haz:
zer schoene niemen sî ze gâch.
Liebe tuot dem herzen baz:
der liebe gêt diu schoene nâch.
Liebe machet schoene wîp:
desn mac diu schoene niht getuon, sin machet niemen
lieben lîp.[2]

Schönheit wird als etwas rein Äußerliches auf eine Stufe mit dem Reichtum gestellt. — Wohl geben auch französische Dichter und Theoretiker hin und wieder

[1] E. Wechssler, *Frauendienst und Vasallität* in der Zeitschr. für franz. Sprache u. Litteratur, XXIV, S. 159 ff.

[2] Die Gedichte Walthers von der Vogelweide, Ausg. H. Paul. Nr. 12.

einen beherzigenswerten Ratschlag wie den folgenden: „Sicut igitur in masculo diximus, ita credimus, in muliere non formam tantum quantum morum honestatem sectandam. . . Doctus enim amans vel docta deformem non reiicit amantem, si moribus intus abundet.“ [1] Oder:

Don val mais azauts que beutatz
En ben amar ni que rictatz.[2]

Aber wo bleibt hier der dichterische Schwung der Überzeugung? Wie wenig ernst solche Behauptungen genommen wurden, das beweist bei den Provenzalen sowie bei den Italienern die ofte Wiederholung und die allgemeine Gültigkeit der Lehre, daß die Liebe durch den Sinn des Auges zum Herzen gehe.

Quar li uuelh son drogoman
Del cor e lh'uel fan vezer
So qu'al cor platz retener,
E quan be son acordan
E ferm tug trey d'un semblan,
Adoncas pren verai amors valensa
De so que lh'uel fan al cor agradar.
Estiers no pot naisser ni comensar
Mais per lo grat dels. III. nais e comensa.[3]

Matfré Ermengaud bemüht sich, diesen Satz zu widerlegen, indem er das Beispiel des Jaufré Rudel ins Feld führt, der sich vom bloßen Hörensagen in seine Dame verliebt haben soll. Aber gerade damit beweist er erst recht, wie stark der Sinn für regelmäßige Frauenschönheit war, und wie energisch die schauende Phantasie in diesen Leuten arbeiten mußte, um sich selbsttätig ein Frauenbild zu schaffen, das ihrer Leidenschaft genügte. Von dem innigen Zusammenhang von Schauen und Lieben war man so sehr überzeugt, daß man dem Blind-

[1] Andr. Capellanus a. a. O., S. 16f.
[2] Breviari d'Amor, S. 460.
[3] Aimeric, zitiert von Matfré im Breviari, S. 490.

geborenen die Möglichkeit sich zu verlieben schlechterdings absprach: „Caecitas impedit amorem, quia caecus videre non potest, unde suus possit animus immoderatum suscipere cogitationem, ergo in eo amor non potest oriri, sicut plenarie supra constat esse probatum.“ [1] Offenbar in bewußtem Gegensatz dazu betont nun der Asket, daß die Gottes- und Nächstenliebe durchs Ohr zum Herzen gehe: „Et entra l'amor di Dio ne la mente degli uomini per l'orecchie, per spiramento di Dio. Et, secondo che la Vergine sempre Maria, odendo coll'orecchie l'annunziazione dell'angelo, concepette lo figliuolo di Dio Segniore nostro: così l'amor di Dio e la sua dilezione entra per gli orecchi. . . . E un altro amore si può appellare cupidità, del qual trattò Gualtieri, e diffinillo così: l'amore è una passione inata che move del vedimento e del temperamento e pensamento della forma dell'altro sexo.“ [2]

Es ist in hohem Grade bezeichnend, daß diese Lehre vom visiven und ästhetischen Ursprung der Liebe bei den Deutschen keine weitere Ausbildung, sondern höchstens einen schwachen Widerhall fand, während sie sich in der italienischen Lyrik zu einem der fruchtbarsten und wesentlichsten Motive gestaltete. Man braucht nach Belegen nicht lange zu suchen. Wir schlagen auf gut Glück die fünfbändige Sammlung der *Antiche Rime Volgari* [3]

---

[1] Andr. Cap. a. a. O., S. 12f.

[2] Alberiano da Brescia, Trattati Morali volgarizz., Bologna 1873, S. 187 und 203.

[3] *Le Antiche Rime Volgari* ediz. D'Ancona-Comparetti, vol. III, Bologna 1884, S. 129ff. u. 204ff. Die wichtigsten theoretischen Ausführungen über die Entstehung der Liebe hat Gaspary zusammengestellt: *Die sizilianische Dichterschule*, Berlin 1878, S. 68ff., und eingehender L. Goldschmidt, *Die Doktrin der Liebe bei den italienischen Lyrikern des 13. Jahrhunderts*, Breslauer Dissert. 1889. Nicht zugänglich war mir: Freemann Mott, The System of Courtly Love as an Introduction to the Vita Nuova of Dante, Boston 1896.

auf und lesen die Canzone des Chiaro Davanzati: *Amore io non mi doglio*, wo alles Liebesschmachten ins Auge konzentriert ist, oder das merkwürdige und eindrucksvolle Visionsgedicht: *La mia amorosa mente*. Wie ein leuchtender Edelstein blinkt dem Dichter das Bild seiner Frau ins Gesicht, und das trunkene Auge will sich selbst zum Schlaf nicht wieder schließen.

Die Sizilianer haben mit verblüffender Treue dem provenzalischen Minnelied das Echo gesungen; nur daß der italienische Wohllaut jenen bekannten Tönen noch einen helleren und offeneren Klang von Sinnenfreude mitzuteilen scheint. Eben der Umstand, daß die fiktive Welt des Troubadours in Süditalien kaum eine nennenswerte Änderung erfuhr, verbürgt es uns, daß die Lebensauffassung am schwäbischen Hof sich in vielen Punkten mit derjenigen der Troubadours berührte. Hier wie dort die Emanzipation der Sinne und eine gewisse philosophische Selbständigkeit, die sich auch nicht scheut, zuweilen in bewußten Gegensatz zu den kirchlichen Anschauungen zu treten[1]; und hier sogar noch stärker, noch ausschließlicher als dort das Bedürfnis, sich aus dem Drangsal der Wirklichkeit hinweg in ein erotisches Arkadien hineinzusingen. Die Dichtung ward darum zunächst noch ärmer und schablonenhafter unter der orientalischen Tyrannis des Staufenkaisers und sie wäre auf diesem Wege rasch zugrunde gegangen, wenn

[1] Die aufklärerischen Bestrebungen Friedrichs des II. sind gar zu bekannt, als daß wir sie darzustellen brauchten. Was seinen Sohn Manfred betrifft, so mag es genügen, an die herrlichen Worte zu erinnern, die er der Übersetzung der pseudoaristotelischen Schrift *De Pomo* vorausschickte, und die eine beinahe antike Wertschätzung der Philosophie verraten. Man findet den einschlägigen Passus mehrfach veröffentlicht: Schirrmacher, Die letzten Hohenstaufen, Göttingen 1871, S. 622ff., u. Fr. Torraca, Studi sulla lirica italiana del Duecento. Bologna 1902. S. 247ff.

nicht jener kleine, wertvolle philosophische Keim, den schon die Provenzalen in den erschöpften Garten ihrer Lyrik gesenkt hatten, mit einemmal frisches Reis getrieben hätte. Es ist die philosophische Aufklärung, es sind Averroes und Aristoteles, die der hinsterbenden italienischen Kunstdichtung mit neuen Gedanken zu Hülfe kamen. Diese philosophische Wiederbelebung der schönen Literatur in Italien bildet das eigentliche Thema unserer Untersuchung.

Bevor wir es anfassen, empfiehlt es sich, noch einen Blick auf die Volksdichtung zu werfen, in der man die zweite und zwar meist die wertvollere Kraft zu erblicken pflegt, die neues Leben in die italienische Lyrik hereintrug. Hier tritt uns eine folgenschwere Streitfrage entgegen: sind die volkstümlichen Stücke der Sizilianer einheimisch, oder sind es, wie Jeanroy will, kunstmäßige Nachbildungen französischer Volkslieder?[1] Die meisten Gründe Jeanroys sind überzeugend, und man darf kaum noch zweifeln, daß alles, was der Codex Vaticanus 3793 enthält — auch die *Rosa fresca* — von Kunstpoeten stammt. Wir hätten also hier dieselbe Erscheinung, die uns, beispielsweise, aus der deutschen Literatur geläufig ist: italienische Minnesänger, die, geradeso wie unser Neidhart von Reuental tat, die Lieder des Volkes scherzend nachbilden. Sogar noch die Dichter des „neuen Stils" gefielen sich in solchem Zeitvertreib, wie uns die Pastorelle des Guido Cavalcanti schlagend beweist. — Aber — und diesen Punkt hat Jeanroy vielleicht nicht genügend hervorgehoben —: damit es einem Kunstdichter in den Sinn komme, den Volksgesang nachzu-

[1] A. Jeanroy, *Les Origines de la poésie lyrique en France*, Paris 1889, S. 233ff. Genauer orientiert über die Streitfrage die italienische Bearbeitung des betreffenden Kapitels aus Jeanroy: *la lirica francese in Italia nel periodo delle origini, traduzione . . . con note e introduzione di G. Rossi*, Heft 18 in Torracas *Bibliot. critica*, Florenz 1897.

ahmen, muß ein solcher in seiner nächsten Umgebung vorhanden sein. Nun ist es freilich nicht zu leugnen, daß die populären Stücke der sizilianischen Schule nicht etwa die Formen und Motive des italienischen, sondern in der Hauptsache wohl die des französischen Volkslieds wiedergeben. Diese Tatsache aber — selbst wenn man sie in weiterem Umfange anerkennt, als wir es geneigt sind zu tun — beweist noch lange nicht, daß in Italien überhaupt kein einheimischer Volksgesang existiert habe. Im Gegenteil. Sicher ist meines Erachtens nur die Beobachtung, daß die sizilianischen Troubadours, sobald sie volksmäßig werden wollten, unwillkürlich den Ton der französischen oder provenzalischen Neidharte annahmen, weniger denjenigen der Bauernburschen und -Dirnen ihres eigenen Landes. Sie sahen das Volkslied durch das Prisma französischer Formen. Etwas Ähnliches wiederholt sich noch immer vor unsern Augen: wieviele moderne Dichter haben doch ihren volkstümlichen Habitus aus Goethe, aus Heine oder aus dem mühsam entzifferten Nibelungenlied oder gar aus französischen Chansonetten geholt, anstatt aus deutschen Dörfern. Der Verfasser der *Rosa fresca* hat aber nebenbei auch, was Jeanroy ihm übrigens gerne zugesteht — ein feines Ohr für das sizilianische Volkslied behalten und vor allem hat er ihm seine *sdruccioli* abgelauscht. Daß die Strophenform und meinethalb auch der Alexandriner ihm von auswärts kam, können wir dem französischen Gelehrten zur Not noch zugestehen, der proparoxytonische Reihenschluß aber ist keine Sache, die man so schlechtweg erfindet und „sich selbst zur Regel macht", er ist ein grundlegendes prosodisches Prinzip, das aus vulgärlateinischem und uritalienischem Boden stammt und das — dank dem gallischen Einfluß — freilich noch lange genug gebraucht hat, um in der Kunstdichtung anerkannt zu werden. [1]

[1] Die vereinzelten und oft zweifelhaften Fälle von Sdruccioli

Wir glaubten zur Streitfrage der sizilianischen Volksdichtung eine entschiedene Haltung gewinnen zu müssen, weil es für unsere Untersuchung von wesentlichem Belang ist festzustellen, daß bei den höfischen Dichtern auch die unverhüllte und plebeische Sinnlichkeit anerkannt und gesungen wurde. Und zweifellos ist es so. Die Sizilianer haben sogar die niedere und ganz niedere Minne viel besser verstanden und viel aufrichtiger gesungen als die höfische. Nichts ist so echt bei ihnen wie die Sinnenfreude, aber, wohlgemerkt, die naive, die gedankenlose, die animalische. Sie kann zuweilen freilich zur offenen Auflehnung gegen alle sittlichen und religiösen Schranken führen: Rinaldo d'Aquino läßt das Mädchen, dessen Geliebter das Kreuz genommen hat, ausrufen:

La croce salva la gente
E me fa disviare
La croce mi fa dolente,
Non mi val Dio pregare,[1]

und ein anderer versichert sogar seine Geliebte, freilich in weniger volkstümlichem Ton:

Si forte mio Dio siete
Che d'altro paradiso
Giamai non metto cura;
Sovrana mi parete,
Quando voi miro in viso,
D'ogn'altra criatura[2]

und selbst der wackere Guittone von Arezzo versteigt sich — wir wollen zu seinen Gunsten annehmen, es sei

in der ältesten Kunstlyrik sind zusammengestellt von L. Biadene. *La Rima nella canzone itatiana dei sec. XIII e XIV* in der *Raccolta di Suddii critici dedicata ad A. D'Ancona*, Florenz 1901. S. 736ff.

[1] Antiche Rime Volgari, I, S. 91.

[2] ibid. I. S. 513.

in einer Anwandlung gedankenloser Galanterie geschehen — zu der Behauptung:

Così v'ò l core, e'l senno e'l voler puro,
Ch'en ubrianza ò meve stesso e Deo.
Voi me' Deo sete e mea vita e mea morte:
Chè s'eo so' en terra o in mare
En periglioso afare,
Voi chiamo com' altri fa Deo,
Tantosto liber mi veo.[1]

Die Sinnlichkeit an und für sich aber, mag sie noch so ungebärdig tun, ist noch lange kein philosophisches Element. Sie wird es erst durch den Zusatz der Reflexion, indem man anfängt, sie prinzipiell zu entschuldigen, zu begründen und zu verteidigen. Ich halte es darum für durchaus verfehlt, wenn Adolfo Bartoli die Vorläufer der Renaissance in den ausgelassenen Parodien, in den Trink- und Liebesliedern der Goliarden oder in den Unflätigkeiten der Fabliaux-Dichter sucht.[2] All das ist nur Karneval und manchmal auch sittlicher Zerfall, Dinge, die sich mit dem Mittelalter und mit der Kirche zu Zeiten auch ganz gut vertragen, die aber den menschlichen Gedanken keinen Schritt weit vorwärts bringen. Im Gegenteil, sie dienten geradezu als Sicherheitsventile für den asketisch-transzendentalen und kirchlichen Hochdruck im großen Kessel des Katholizismus — man verzeihe uns das häßliche Bild. Man darf sich durch den hohen poetischen Wert dieser sinnenfrohen Dichtungen nicht verführen lassen, ihnen auch einen philosophischen Wert beizumessen. Es sind zunächst viel eher die verschrobenen und gequälten Lieder, in denen sich aufklärerische Elemente finden.

[1] ibid. II. S. 141f., und *Le Rime di Fra Guittone d'Arezzo*, ediz. Pellegrini, Bologna 1901, S. 240f.

[2] A. Bartoli, I precursori del Rinascimento, Florenz 1877, u. Storia della lett. ital., vol. I, Florenz 1878.

Wären nun aber die volksmäßigen Stücke im Codex Vaticanus 3793 nichts als der naive Ausdruck eines unhöfischen und primitiven Dichters, so könnten wir sie dem Folkloristen überweisen und auf sich beruhen lassen; sind sie aber, wie ich sicher glaube, die Schöpfung raffinierter Troubadours, so müssen sie für die kulturhistorische Seite unserer Betrachtung von weit höherer Bedeutung werden: sie zeigen uns, daß schon in der sizilianischen Schule eine Scheidung zwischen edler und unedler Liebe bestand, dieselbe Scheidung, die sich später (und zum Teil auch schon damals) zum Dualismus von übersinnlicher und sinnlicher Erotik ausbildet. —

Solange die provenzalische Doktrin von der veredelnden Kraft der Liebe nur beiläufig und gelegentlich in eine Liebeskanzone eingeschoben und in einer oder zwei Strophen abgehandelt wurde, konnte sie über die Rolle des schmückenden Beiwerks nicht hinauskommen, die Bedeutung eines selbständigen Gegenstands in der Dichtung nicht erreichen, eine philosophische Poesie im wahren Sinne des Worts nicht erzeugen. Wenn man z. B. im Zusammenhang eines Huldigungsliedes die Verse liest:

> Tal forza à l'alta donna dal suo lato,
> Che lo vile fa essere presciato,
> E l'om muto tornare in parlamento,[1]

so ist der allgemeine Satz von der Veredlung der Liebe zu einem individuellen Phänomen, zu einer persönlichen Erfahrung verdichtet und herabgesunken. Auf der anderen Seite verliert die Liebeshuldigung des Dichters an Unmittelbarkeit durch die Einmischung theoretisierender Neigungen, sie wird zu einem dialektischen Geplänkel. So wenn Mazzeo di Ricco di Messina seine Herrin mit den folgenden Gründen zu überzeugen sucht:

[1] Ant. Rime volg. I, S. 409.

Poi ch'eo nom posso me segnoregiare.
Amor mi sengnorea:
Dunqu'è Amore sengnor ciertanamente;
Ma nom posso giamai considerare,
Che l'Amore altro sea,
Se non distretta volglia solamente.
E s'Amore è distretta volontate,
Per Deo, madonna, in ciò considerate,
C'Amor nom prende visibolemente,
Ma par che nasca naturalemente:
E poic' Amor è cosa naturale,
Merzè dovete aver delo mio male.[1]

Ein großer Dichter hätte alsbald die beiden Elemente miteinander verschmolzen: das gefühlsmäßige und persönliche mit dem intellektuellen und philosophischen durchdrungen. Da aber der große Dichter nicht erschien, so geschah etwas anderes: es bahnte sich nach und nach eine Scheidung an, die erst unbewußt, allmählich immer offenbarer, schließlich traditionell und absichtlich wurde. Wir können sie füglich mit Rücksicht auf die philosophischen Gewohnheiten des Zeitalters als die Scheidung in exoterische und esoterische Liebesdichtung bezeichnen. Diesen Dualismus ausgebildet zu haben ist das Verdienst oder, wenn man will, die Schuld der Italiener. Ich bin eher geneigt, das Gute an dieser Wendung der Dinge zu sehen. Denn schwerlich hätte sich die Lyrik jemals zu jener Spiritualisierung des Gefühls und zu jener Höhe des Gedankens im *dolce stil nuovo* emporgeschwungen ohne das philosophische Versteckspiel und ohne das sprachliche Gliederbrechen der Guittonianer. In dem Entwicklungsgang von den Provenzalen und Franzosen zu Dante nimmt Guittone einen ähnlichen Platz ein wie Klopstock auf dem Entwicklungsgang von Gottsched zu Goethe und Schiller — ohne daß wir damit dem trockenen Aretiner die Ehre erweisen wollten,

[1] Ant. Rim. volg. I, S. 460f.

seine poetische Unfähigkeit mit dem lyrischen Schwunge Klopstocks zu vergleichen.

Wie kommt es nun, muß man sich weiter fragen, daß gerade in Italien die Trennung in esoterische und exoterische Dichtung so entscheidend auftritt wie kaum in einer anderen Literatur des Mittelalters? Es lassen sich neben der ästhetischen Unzulänglichkeit der Dichter in vordantischer Zeit in der Hauptsache noch zweierlei Ursachen dafür aufführen: soziale und philosophische.

Die Völker des Nordens waren in mittelalterlichen Kastenunterschieden aufgewachsen, und jede Kaste hatte ihre besondere Art von Dichter und bildete ein geschlossenes Publikum für sich. Ein Anlaß, innerhalb dieser Kreise die literarische Produktion noch einmal in eine exoterische und esoterische zu scheiden, lag nicht vor. In Italien aber war die Auflösung der gesellschaftlichen Absonderungen schon seit langer Zeit in vollem Gang. Bald fingen Bürger, Handwerker, Gelehrte und Kleriker in gleicher Weise für eine und dieselbe Dichtung an sich zu erwärmen. Es kam ein Zeitpunkt, wo das literarische Interesse ein gemeinsames geworden, die Auffassungsfähigkeit der einzelnen Stände aber noch eine verschiedene geblieben war. Da geschah es denn, daß einer und derselbe Künstler bald den Unverständigen mit dem schweren Rüstzeug der Scholastik zu imponieren oder den Gelehrten damit zu gefallen suchte, bald auch mit einem einfachen Volkslied den Beifall der Menge zu entfesseln sich nicht scheute.

Dazu kommen als philosophisches Moment die dem ausgehenden Mittelalter eigenen Bestrebungen nach Aufklärung. Das große Problem, die Welt der Erscheinungen mit derjenigen der menschlichen Vernunft in Einklang zu bringen, hat sich in die Frage: Nominalismus oder Realismus? zugespitzt. Entweder paßt die Sinnenwelt sich der Vernunft an, und das ist Rationalisierung alles Gegebenen: Realismus; oder aber die Ver-

nunft fügt sich den Dingen, und das ist Verzicht auf Erklärung des Übersinnlichen: Nominalismus, der schließlich dem Übersinnlichen gegenüber eine mystische oder skeptische Stellung einnehmen muß. Im Dienste der Aufklärung kann demgemäß zunächst und in vorderster Reihe nur der Realismus stehen oder dessen gemilderte Form: der Konzeptualismus. Er vernachlässigt die Welt der Erscheinungen und alles Individuelle, um den Hauptwert in der Ideenwelt der Vernunft, im Allgemeinen, in den Conceptus, als den wahren „Realia" und Universalia zu suchen. Diese Weltanschauung ist ihrem innersten Wesen nach eine wissenschaftliche und darum unkünstlerische, unästhetische. Sie kann im sinnlich Wahrnehmbaren und im Individuellen, das der eigentliche Gegenstand des Künstlers ist, nur einen vereinzelten Ausdruck, ein unvollkommenes Zeichen und Symbol des Ewigen und Wesentlichen erblicken. Ihre naturgemäße Auslegung der Sinnenwelt ist die allegorische. Nie und nimmer aber wird die Allegorie zum Kunstwerk führen; und der größte Dichter des Mittelalters, der das Unglück hatte, im Bann dieser antiästhetischen Weltanschauung zu stehen, konnte sich darum unbehindert nur in der negativen Welt des Unwesentlichen und Nichtseinsollenden, in der Welt der Verdammnis bewegen. Seine wahre dichterische Heimat hat Dante in der Hölle gefunden. Es ergeht ihm wie dem erdgeborenen Riesen: in dem Maße wie er sich dem Himmel nähert, erstickt in ihm der Dichter. Mit dieser konzeptualistischen und allegorischen Auffassung der Welt aber — und darauf kommt es uns hauptsächlich an — zerfällt das ganze Gebiet der Erkenntnis in eine exoterische und eine esoterische Hälfte, in Erscheinungen und „Dinge an sich". Die Scheidung wird zur Denkgewohnheit und ergreift auch bald schon das Gebiet der Dichtung. Zum klarsten und bewußtesten Ausdruck kommt sie in den Worten, welche Dante an seine allegorisch gedachte Kanzone richtet:

Canzone, io credo che saranno radi
Color che tua ragion intendan bene,
Tanto la parli faticosa e forte,
Onde se per ventura egli addiviene
Che tu dinanzi da persone vadi,
Che non ti paian d'essa bene accorte:
Allor ti priego che ti riconforte,
Dicendo lor, diletta mia novella;
Ponete mente almen com'io son bella.[1]

Die gesellschaftliche Scheidung ist das primäre, die philosophische das sekundäre: je mehr die erste verschwindet, muß die zweite hervortreten. Nirgends hat diese Wandlung sich so rasch und vollständig durchgesetzt als in Italien.

Um zu verstehen, wie sie sich in der Literaturgeschichte widerspiegelt, ist es nötig, die Ereignisse ein wenig zu schematisieren — wie es denn bei der historischen Einsicht in den Gang der Dinge niemals ganz ohne Schematisierung abgehen kann. In der französischen und provenzalischen Literatur des 12. Jahrhunderts entspricht der Einteilung des Volkes in Gesellschaftsklassen eine Einteilung der Literatur in Dichtungsgattungen: das Epos fürs Volk, der Roman für die Ritter, die Kanzone für die Dame, die Ballata für das Bauernmädchen, das Sirventes für gebildete Herren u. s. w. Ansätze zur Vermischung sind freilich vorhanden, aber die wahre Verwirrung der Dichtungsgattungen kommt doch erst im 13. Jahrhundert und in Italien zustande. Dort ist sie die Folge und Begleiterscheinung der Demokratisierung des Landes. Der Mönch mischt sich unters Volk und verwertet die Ballata zu religiösen Stoffen; das Sirventes, das für ernste und kritische Leute war, verschwindet, denn ernst und kritisch will nun jedermann sein. Gerade die moralischen, philosophischen und politischen Gegenstände sollen fortan das Vorrecht keiner

[1] Convivio II.

besonderen Dichtungsform und keines besonderen Standes mehr bleiben. Die Kanzone ist von einer inhaltlichen zu einer stilistischen Kategorie herabgesunken, und die bedeutendste Neuschöpfung der Italiener, das Sonett, wird bald zu jener echt demokratischen Münze geprägt, die durch allerhand Hände geht und den Austausch der Gedanken und Gefühle in merkwürdigster Weise beschleunigt.

---

Wir fassen zusammen: Die Emanzipation der Frau hat zunächst in dem Lande der feinsten Kultur: in der Provence stattgefunden und war auch dort erst in einer abgeschlossenen und bevorzugten Kaste möglich. Diese Kaste baute sich alsbald ihre eigene Ethik auf Grund des Minnedienstes auf und senkte damit den ersten philosophischen Keim in ihre Liebeslyrik. — Mit dieser Dichtung vollzog sich nun in der sizilianischen Schule eine neue Wandlung: vor allem war es bald nicht mehr der Ritter allein, sondern auch der Bürger, der sie vertrat. Hand in Hand mit der sozialen Vermischung ging die poetische. Zugleich aber akzentuierte sich mehr und mehr eine andere Scheidung, eine innere in hohen und niederen, esoterischen und exoterischen Minnesang. Der philosophisch-allegorische Geist des Zeitalters drängte allerseits darauf hin. Die Standesunterschiede wurden zu Bildungsunterschieden, die sozialen Grenzen zu philosophischen vertieft und erweitert.

# Die Adelsfrage.

Nachdem man dem Geburtsadel gegenüber gleichgültig geworden ist[1], fängt man an, auf den Seelenadel zu achten; nachdem die viel verhandelte Adelsfrage in Italien aufhörte, eine soziale zu sein, fing sie begreiflicherweise an, eine philosophische zu werden. Ihre allmähliche Entwicklung läßt sich in ihren wichtigsten Phasen bis auf die berühmte Kanzone Dantes genau verfolgen. Natürlich wird sich der Fortschritt des Gedankens dabei nicht immer mit der chronologischen Folge der schriftlichen Zeugnisse decken, da es jederzeit auch verspätete Denker gegeben hat.

Die Frage ist in der höfischen Dichtung entstanden aus dem praktischen und oft sich wiederholenden Falle, daß ein nieder gestellter Troubadour sich um die Liebe einer höher gestellten Dame bewarb. Da besagte nun der peinliche Ehrenkodex, daß es dem Manne zwar keinen Abbruch tue, unter seinem Stande zu lieben, wohl aber der Frau; es sei denn daß ihr niedergeborener Liebhaber durch persönlichen Wert sich auszuzeichnen verstehe. „Si plebeius nobilioris quaerat amori coniungi, multa ipsum oportet nobilitate gaudere. Nam ut plebeius nobilioris feminae dignus inveniatur amore, innumerabilibus oportet eum bonis abundare, convenitque, ut infinita ipsum bene-

[1] Vgl. Salvemini, La dignità cavalleresca nel Comune di Firenze. Florenz, Ricci, 1896.

facta extollant. Verecundum namque nimis nobili videtur mulieri exsistere et in eius plurimum contumeliam redundare, si inferioris ordinis sibi deposcat amorem, superiori et medio praetermissis ordinibus, nisi morum probitas supereffluente valeat penso nobilitatis compensationem inducere.“ [1]

Das klingt wie eine Herausforderung an den Scharfsinn der Troubadours, sich in Subtilitäten über das Wesen des Adels zu ergehen. Man lese nur, wie der französische Kaplan den „Plebeius“ zur „Mulier nobilis“ reden läßt, oder wie die Frage im Partimen behandelt wird:

Perdigos, ses vassallage
sai cavailhiers e baros,
laiz e malvaz e fellos,
e sai de villan linhage
omes cortes e chauzitz,
larcs e lials et arditz;
e digatz m'al vostre semblan,
qal d'aqels deu amar enan
donna, pos la destreinh amors?

Natürlich entscheidet man zu gunsten des Niedergeborenen, und die Hauptargumente dafür lauten:

gentil corage
fan los gentils e·ls ioios,
e·l gentileza de nos
non val mais a eretage,
pos tut em d'*una* razitz . . . .
pos d'*un* paire son tut l'enfan.[2]

Hier berührt sich die an und für sich ästhetische und aristokratische Ethik der Troubadours mit dem evangelischen und demokratischen Geist der Waldenser. Wie diese an Stelle der priesterlichen Amtsautorität den

[1] A. Capellanus, a. a. O., S. 53f.

[2] Appel, Provenzalische Chrestomathie, Nr. 95.

inneren Wert der Gesinnung setzen[1], so wird vom Troubadour an Stelle des Feudaladels der Seelenadel gestellt.

Aber es war nicht allein das Liebesleben, das den Troubadour zu solchen Anschauungen führte. Die abwechselnde Berührung mit Fürsten und Volk, das Aufkommen der Städte, die Reibungen zwischen Bürger und Adel mußten besonders den Troubadour, der sich in einem fortwährenden Auf und Ab zwischen den gesellschaftlichen Gegensätzen umhertrieb, zu ähnlichen Betrachtungen führen. Kaum ein Anderer mochte so reichlich Gelegenheit gehabt haben, die Verderbnis des Adels und den Wert der Bürger kennen zu lernen, wie Sordello aus Mantua. Er hat seine diesbezüglichen Erfahrungen niedergelegt in den Versen:

Dos n'i a, que natura forsan
Diversamen, e s'en esforsan
L'uns per be e l'autres per mal;
E dirai vos don son ni qual:
L'uns es de gentilz genz mogutz,
E l'autres de borges nasqutz:
Lo borges ama tan onor,
Qu'el en fai totz faiz de valor:
El gentilz no fai re ni diz
Per qu'esser deja al mon grazitz.
Cel degr'om negar e somsir,
El borges en palmas tenir;
Quel borges, qui, per pretz aver,
Sa natura e son bas dever
Forza, non pot el mon melz faire;
Nil gentilz pieg, al meu vejaire,

[1] Die diesbezüglichen Lehren der Waldenser lassen sich zusammenfassen in die Sätze: *Magis operatur meritum ad consacrandum quam ordo vel officium*, und: *Item dicunt nullam esse sanctitatem nisi in bono homine vel muliere.* Zitiert nach F. Tocco, L'Eresia nel medioevo, S. 178 u. 179, Anm.

Que sa natura forza e venz
Per esser malvaz recrezenz,
Per qu'est tot, qui que plaza o tire,
En noble cor, qui'n vol ver dire,
Lo bes que om fai tota via,
De qualque gen que mogutz sia. —
Donx non pot om dir que noblesa
Mova de sola gentillesa,
Quel gentilz es soven malvatz.
El borges valenz e prezatz,
Pero nobles cors e gentils
Es de totz bos faiz segnorils. —
Gran merce fera Dieus, zom par,
Si el agues volgut donar
Poder segon cor a chascun;
Qu'el mon non a ome negun
Valen, qui viva ses trabaill,
Pos lo poders al cor li faill,
E empachaz es aitan be
Cel, que a mais que noil conve.
Per zo fora drehz e razos
Qu 'a igal del cor lo poders fos:
Pero, qui fai gen son poder,
Dieus nil monz noil deu plus querer:
Tan pauc n'i a, quel fazan ara![1]

Die letzten Verse berühren einen wunden Punkt im Gewissen jener Zeit: die ungerechte Verteilung der Glücksgüter[2], das Warum? des vielen unverdienten Unglücks, die Ursache des Bösen in der Welt — schon damals ein Hauptproblem der Aufklärungsphilosophie, wie es auch im 18. Jahrhundert wieder ein Hauptproblem geworden ist.

[1] Ces. De Lollis, Vita e Poesie di Sordello di Goito, Halle 1896, S. 224f.

[2] Eine Klage, die in den moralischen Sirventen sehr häufig wiederkehrt. Parallelen bei De Lollis, a. a. O., S. 74f. u. Levy, Guilhem Figueira, S. 105.

Die verschiedenen Antworten, die auf diese düstere Frage gegeben wurden, lassen sich in zwei Hauptgruppen einteilen: 1) die dualistischen Lehren, die das Böse als ein selbständiges und positives Prinzip anerkennen und es in einem ewigen Kriege mit dem Guten liegen lassen. Die folgerichtigsten Vertreter dieser Lehre waren die Katharer. Die ganze Welt erscheint ihnen als die Ausgeburt eines tückischen Dämons: 2) die aristotelisch-scholastische Lehre, oder wie wir sie, wiederum mit einem Blick auf unsere deutsche Aufklärung, nennen könnten: die optimistische. Sie läßt das Böse nicht als ein Positives gelten, sondern als eine Privatio, einen Defekt und zwar einen Defekt, der zur Vollkommenheit der Weltordnung unentbehrlich ist[1]: „Si malum a quibusdam partibus universi subtraheretur, multum deperiret perfectionis universi, cujus pulchritudo ex ordinata bonorum et malorum adunatione consurgit . . . sicut et silentii interpositio facit cantilenam suavem". Um es in einem Wort zu sagen: „Bonum totius praeeminet bono partis". Dies die Lehre des Thomas von Aquino.[2]

---

[1] Als dritte Gruppe ließe sich, der Vollständigkeit zuliebe, noch die pantheistische Lehre aufführen, die in der Aufklärungsbewegung des Mittelalters so wenig gefehlt hat als in derjenigen der Neuzeit. Ihr Hauptvertreter ist Amalrich von Bennes († 1207). Insofern aber die Amalricaner, in gleicher Weise wie die Spinozisten, die Frage nach Ursache und Zweck des Bösen als ein zu lösendes philosophisches Problem überhaupt nicht anerkennen, kommen sie an dieser Stelle für uns nicht in Betracht. Vgl. B. Hauréau, *Histoire de la philosophie scolastique*, Paris 1880, II, 1, S. 84ff., und für Spinoza Kuno Fischer, *Spinozas Leben und Werke*, 4. Aufl., Heidelberg 1898, S. 347ff.

[2] Näheres bei A. Stöckl, Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Bd. II, Mainz 1865, § 161. Beinahe mit denselben Worten und in demselben Zusammenhang sagt später Leibniz: „Les ombres rehaussent les couleurs: et même une

Um diese Welt zu verstehen, muß man also in den Teilen immer das Ganze, im Einzelnen immer das Allgemeine und selbst in den menschlichen Einrichtungen und Handlungen den großen Weltsinn, den metaphysischen Hintergrund suchen. Aus solch rationalistischer Geistesrichtung heraus entsprang jene Spiritualisierung der Priesterherrschaft, wie wir sie z. B. in Bonaventuras *De Ecclesiastica Hierarchia* finden, oder jene metaphysischen Auslegungen von Kaisertum und Papsttum in den kirchenpolitischen Schriften des heiligen Thomas und Dantes. Der gemeinsame Grundgedanke dieser Schriften ist in seinem innersten Wesen ein aufklärerischer: die bestehenden Vorrechte des Priesters und des Fürsten werden auf ihre natürlichen Grundlagen hin geprüft. Ihre Daseinsberechtigung wird auf Grund einer vernunftgemäßen, teleologischen Weltanschauung bejaht und verteidigt oder auch verneint. Einen ähnlichen Bund hat im 18. Jahrhundert der Absolutismus mit dem aufgeklärten und ebenfalls teleologischen Deismus eingegangen. Man beginnt nun eindringlicher als je nach den höheren und letzten Zwecken, nach den metaphysischen Aufgaben der geistlichen und weltlichen Machthaber zu fragen und ihre Handlungen danach zu beurteilen. Diese neue Denkgewohnheit bemächtigt sich alsbald auch der Adelsfrage und gibt ihr eine philosophische Wendung.

Besonders am Hofe Friedrichs II., wo der feudale Adel mit dem Bürgerstand sich mischte, und wo die Klassen zuweilen feindlich aufeinander prallten, muß diese Frage viel besprochen worden sein. Von Dante wissen wir, daß selbst der Kaiser dazu Stellung nahm und die *Nobiltà* als *antica ricchezza e bei costumi* definierte.[1]

---

dissonance placée où il faut, donne du relief à l'harmonie." Theodicée, I. P., Essai sur la bonté de Dieu, Nr. 12.

[1] Convivio, IV, 3.

Demnach hätte er — was bei einem Kaiser durchaus glaubhaft und angemessen erscheinen muß — einen vermittelnden Standpunkt eingenommen zwischen der historischen und der moralphilosophischen Auffassung des Adels.

In dem Briefe eines Ungenannten an Pier della Vigna, den bürgerlichen Protonotarius des Kaisers, lesen wir die folgende interessante Stelle: „In scolis nostris jocoso quodam incidente litigio, de nobilitate generis et animi probitate facta est contentio quae illarum videretur esse major. et hinc et inde satis probabiliter disputatum. . . Demum si nobilitas est quaedam laus ex meritis parentum proveniens et solae virtutes merentur, merita ex virtutibus acquiruntur, ex qua re est in virtutibus nobilitas; et si per medium a probitate tantum comparantur (virtutes), habeo igitur probatum probitatem modis omnibus esse nobilitati generis praeferendam." [1] Dieser Schulphilosoph steht zwar noch auf historischem Boden, aber er sucht schon das historisch Gewordene auf ein moralisches Prinzip, auf das Verdienst und weiterhin auf die Tugend zurückzuführen.

Viel charakteristischer noch ist die Art, wie ein Schüler des Thomas von Aquino, Egidius de Columna Romanus, der selbst aus adeligem Geschlechte stammt und sogar der Erzieher des späteren Königs Philipp des Schönen von Frankreich wurde, wie dieser Mann, gestützt auf die aristokratischen Anschauungen des Aristoteles, die Vorrechte des Adels auf eine Art Naturgesetz, auf ein Prinzip anthropologischer und moralischer Zuchtwahl zu gründen sucht. Vier löbliche Grundeigenschaften, lehrt Egidius in seinem *De regimine principum* [2], eignen dem Adel: „Primo enim sunt magnanimi, secundo magni-

[1] Huillard-Bréholles. Vie et correspondance de P. de la Vigne. Paris 1865. S. 319f.

[2] Ich benütze den Druck des Jahres 1473.

fici, tercio dociles et industres, quarto sunt pollitici et affabiles." Diese Tugenden sind nicht etwa akzessorisch oder nachträglich erworben, sondern von Anfang und von Natur aus eingeboren: eine Art Familieneigentum. „Quia ergo nobiles ex antiquo fuerunt presides et in suo genere fuerunt multi insignes et divites, elevatur cor nobilium ex exemplo parentum ut tendat in magna et sint magnanimi. Naturale est enim, quod semper effectus vult assimulari causae; cum filii sint quidam effectus parentum, naturale est filios imitari parentes nobiles. Ideo animadvertentes quod in eorum genere fuerunt multi insignes et tendentes in ardua, ut imitentur parentes, affectant magna et contigit eos esse magnanimos."

Auf dieselbe Weise: durch Nachahmung, Wetteifer und Familientradition mehren sich im adeligen Geschlecht die Reichtümer und mit ihnen die Freigebigkeit.

Die dritte Tugend, die *Docilitas* und *Industria*, erklärt sich auf doppeltem Wege: physiologisch und soziologisch. „Cum enim nobiles cum magna diligentia nutriantur et cum magna cura corpus proprium custodiunt, rationabile est eos habere corpus bene dispositum et bene complexionatum; cum enim molles carne aptos mente dicimus, ut vult philosophus (.II. de anima), contigit nobiles habere mentem aptam et esse dociles et industres; quia in eis viget carnis mollicies et bonitas complexionis. — Rursus hoc idem contigit ex conversatione et societate aliorum. Nobiles enim, quia multos habent respicientes ad eos et considerantes eorum facta, incitantur ut sint viri meditativi subtiliter investigantes quid deceat eos facere, ne opera eorum, quae multi considerant, reprehensibilia videantur." [1]

[1] *De regimine principum, libri primi pars quarta, cap. V.* Dieselben Gedanken finde ich schon bei Albertus Magnus, Quaestiones super Evangelium, XXV, § 4, Band 37 der Ausgabe Paris 1898.

Auch die vierte und letzte, die politische Tugend, ist eine Frucht der gesellschaftlichen Stellung und Übung des Adels.

Im weiteren Verlauf seines Traktats kommt Egidius noch einmal auf die Adelsfrage zu sprechen, wiederholt und bekräftigt seine obigen Ausführungen durch einen erneuten Hinweis auf Aristoteles: „Videmus enim ut plurimum quod nobiles genere sunt nobiliorum morum quam alii, nam, ut dicitur (I. polit.): sicut ex homine nascitur homo et ex bestiis bestia, sicut plurimum ex bonis nascitur bonus et ex prudentibus nascitur prudens." Zugleich aber führt ihn die Erläuterung des Begriffes der *Curialitas* dazu, zwei Arten von *Nobilitas* zu unterscheiden: „Sicut ergo sunt duo genera bonorum magnorum — quia quaedam sunt magna bona secundum opinionem, ut corporalia et extrinseca, quaedam vero sunt magna secundum veritatem, ut virtutes et bona animae — sic duplex nobilitas habetur esse: una quae fundatur in excessu magnorum bonorum secundum opinionem, alia quae fundatur in magnis bonis secundum existentiam et veritatem."

Egidius ist nun aber weit entfernt, den äußeren, auf den „vermeintlichen Gütern" beruhenden Adel zu verwerfen und durch den wahren Seelenadel zu verdrängen. Er läßt beide Kategorien nebeneinander bestehen, und zwar mit der Begründung, daß die Meinung des Volkes, die *Opinio*, unmöglich ganz falsch sein könne. Und auch hier wieder muß Aristoteles helfen: „Quia nunquam fama totaliter proditur, et quod comuniter dicitur impossibile est esse falsum secundum totum, ut videtur velle philosophus (VII. ethic.). Hiusmodi vulgaris opinio probabilitati innititur." [1]

Es wird also von Egidius ganz derselbe aristotelische Satz zu gunsten des historischen Adels ins Feld geführt,

[1] ibid. lib. II, pars III, cap. XVIII.

welchen Dante im 4. Traktat seines „Gastmahls" zurückzuweisen für nötig hielt, um die Nichtigkeit des historischen Adels darzutun: eben der Satz: „che dice il Filosofo che quello che pare alli più, impossibile è del tutto esser falso". Daß Dante das *De regimine principum* des Egidius gekannt hat, unterliegt keinem Zweifel. Er zitiert es sogar im „Gastmahl", wenn auch bei anderer Gelegenheit.[1] Es ist darum im hohen Grade wahrscheinlich, daß er bei seiner Behandlung der Adelsfrage vor allem diese Schrift im Auge gehabt habe. Der Standpunkt Dantes, die Verneinung des historischen Adels, setzt als Vorstufe den Standpunkt des Egidius voraus: die Trennung des Adels in einen historischen und einen seelischen. In dieser Hinsicht verhält sich also das „Gastmahl" zum Traktat über die Fürstenerziehung ähnlich wie das *De Monarchia* zu einem anderen *De regimine principum*, nämlich zu dem des Thomas von Aquino. Wie Thomas in der kirchenpolitischen Frage, so hat Egidius in der Adelsfrage dem Dichter die Grundunterschiede und die Methode an die Hand gegeben; und dieser seinerseits setzt sich beide Male in Gegensatz zu seinen scholastischen Vorgängern, indem er zwar die wissenschaftliche Errungenschaft, die Scheidung beibehält, die durch die Scheidung gewonnenen Kategorien aber in ein verändertes praktisches Wertverhältnis zueinander setzt.

Egidius läßt nun aber doch nicht den historischen Adel als gleichwertig mit dem seelischen gelten, sondern er fordert die Ergänzung des einen durch den andern und die Vereinigung beider Arten nennt er *Curialitas*. Derjenige Mensch, der die vier Tugenden des Adels (Großmut, Freigebigkeit u. s. w.) ausübt, nicht etwa nach dem eigenen Drang seiner Natur oder nach allgemeinen sittlichen Grundsätzen, sondern dem guten

[1] Convivio, IV, 24.

Brauche des adeligen Standes zulieb, der ist *Curialis*.[1]

Der Adel als historische Kaste wird von Egidius gerettet und gerechtfertigt, indem er ihn mit einer allgemein gefälligen Kastenmoral umgibt. Bei Dante aber wird die Moral als ein allgemeines, absolutes und unteilbares Prinzip vindiziert und die Kaste preisgegeben.

Ziemlich denselben Standpunkt wie Egidius vertritt in der vulgären Dichtung Brunetto Latini, wenn er die *Cortezia* zum Ritter sprechen läßt:

Ch'io gentil tengho quelli,
Che par che modo pilli
Di grande valimento
E di bel nudrimento,
Sì ch'oltre suo ligniagio
Fa chose d'avantagio
E vive orratamente,
Sì che piace ale gente.
Ben dicho, se'n ben fare
Sia l'uno e l'altro pare,
Quelli ch'è meglio nato,
Tenut'è più a grato;
Non per mia maestranza,
Ma perchè sia usanza,
La qual vince e abati,
Gran parte di mie' fatti
Sì ch'altro non ne posso.[2]

[1] Sunt enim multi facientes opera virtutum ut bona sua aliis largientes, non agentes hoc quia eis placeat expendere nec quod delectentur in dando, quod facit liberalis, nec quia ex hoc velint implere legem hoc precipientem, quod facit justus legalis, sed quia volunt retinere mores curiae et nobilium quos decet dativos esse. Propter quod tales curiales dici debent. A. a. O., II, III, cap. XVIII.

[2] Tesoretto, ediz. Wiese, Kap. XVI, v. 155 ff. in Zeitschrift für roman. Philol., VII, S. 365.

Die *vox populi* wird hier aber doch nicht mehr als Autorität im aristotelischen Sinne anerkannt, sondern eher als eine lästige konventionelle Lüge empfunden, der man sich fügt:

Ch'esto mondo è ssi grosso
Che ben per poco detto
Si giudicha l diritto.[1]

An Äußerungen, die sich in ähnlichem Sinne bewegen, ist in den romanischen Vulgärliteraturen des Mittelalters kein Mangel. Sie sind ebenso häufig als belanglos für die philosophische Entwicklung des Problems.[2]

Einen Schritt weiter als Egidius geht der Verfasser des *De Eruditione principum*. Daß die Schrift vom heiligen Thomas stamme, unter dessen Werke sie aufgenommen worden ist[3], kann man angesichts ihrer zerfahrenen und unordentlichen Denk- und Ausdrucksweise nicht glauben. Ohne dem verwirrten Gedankengang Schritt vor Schritt zu folgen, fassen wir dessen wichtigste Punkte zusammen: Es ist falsch, den Adel auf körperliche Vorzüge, auf physische Qualitäten oder materiellen Reichtum zu gründen, denn der Geist ist edler als Körper und Materie. Es ist falsch, den Adel von anderen, etwa von den Vorfahren auf dem Wege der Erbschaft herzuleiten, denn niemand ist weise durch die Weisheit anderer,

[1] ibid. v. 172ff. Noch entschiedener spricht sich Brunetto gegen den Geburtsadel in seinem Trésor aus: Car à estre de chaitif cuer et de haute ligniée est autressi com pot de terre qui est covers de fin or par dehors. Li livres dou Trésor, ediz. Chabaille, Paris 1863, S. 343f. u. 440.

[2] So z. B. die Canzone des Monte Andrea: *Ancor di dire non fino* in *Ant. Rim. Volg.*, III, S. 278ff.

[3] Ich benütze die Ausgabe Paris 1660, Tom. XX, S. 678, Lib. I, Cap. IV. Die Verfasserschaft des Thomas ist schon lange angezweifelt worden.

noch reich durch den Reichtum anderer, sofern er diese Vorzüge nicht tatsächlich auch besitzt. Es ist ebensofalsch, den Adel auf einen gesonderten, natürlichen Ursprung zurückzuführen, denn der natürliche Ursprung ist allen Menschen ein gemeinsamer: Adam und Eva. Demnach müßten wir alle entweder adelig oder unadelig sein. „Auch steht nirgends geschrieben, Gott habe einen silbernen Menschen geschaffen, aus dem die Adeligen, und einen irdenen, aus dem die Gemeinen hervorgehen sollten." Aus einer einzigen Wurzel wächst in gleicher Weise Edles und Gemeines, aus einem einzigen Keim das Mehl und die Kleie, die Rose und der Dorn; an einem Stamm der gesunde Apfel und der wurmstichige, aus einem freien Willen das Gute und Böse. „Ritter", „Knecht" und „Freigeborener" sind leere, vom Ehrgeiz und vom Unrecht erfundene Namen. Es gibt keinen König, der nicht Knechte, keinen Knecht, der nicht Adelige unter seinen Vorfahren hätte, denn all das ist im Wechsel der Zeiten und der Fortuna schon vielfach durcheinander geschüttelt worden. Der Geld- und Geburtsadel hat höchstens einigen Wert, insofern er seinen Inhaber zu rechtschaffenem Leben veranlassen kann.

Mit diesen Sätzen ist die Frage vollständig aus dem Bereich der historisch gewordenen Gesellschaft entrückt, und der Adel zu einer rein seelischen Eigenschaft erhoben. Die positive Definition lautet jetzt: „Vera nobilitas animi est secundum illud: Nobilitas sola est animum quae moribus ornat." Und dieser Seelenadel wird auf zwei große Prinzipien zurückgeführt: Natur und Gott: eine natürliche Anlage des Menschen zum Guten und eine Gnadengabe Gottes zu unserem Heil. Die zwei Klassen, die sich jetzt ergeben, sind grundverschieden von denen des Egidius: „Et haec (nobilitas) duplex est: quaedam naturalis, de qua dixit Sapiens: Quis est generosus ad virtutem? Bene a natura compositus. Item, nemo altero nobilior nisi cui rectius est ingenium

et bonis artibus aptius. Altera est gratuita: quae filios Dei et Christi coheredes facit." [1]

So erscheint denn der Adel als ein ethischer Begriff und wird als solcher in das große, auf Naturreich und Gnadenreich gegründete thomistische Lehrgebäude eingegliedert.

Dem gegenüber bedeutet nun die Kanzone Dantes mit ihrem Kommentar nur noch den letzten Schritt auf der betretenen Bahn. Dante ist vermutlich unabhängig vom *De Eruditione*. Die Ordnung seiner Gedanken schreitet bedeutend klarer, seine Dialektik lebendiger und eindringlicher dahin. Die negative Seite seiner Beweisführung mußte in ihren Hauptpunkten wohl ganz von selbst mit derjenigen des *De Eruditione* zusammenfallen. Auch Dante stützt sich 1) auf den untergeordneten Wert der Materie:

> Le divizie . . .
> Non posson gentilezza dar nè tôrre,
> Perocchè vili son di lor natura.

und 2) auf den gemeinsamen Ursprung aller Menschen:

> Ancor segue di ciò che innanzi ho messo
> Che siam tutti gentili ovver villani,
> O che non fosse all'uom cominciamento,
> Ma ciò io non consento.

Etwas Neues aber bringt der positive Teil, insofern die im *De Eruditione* kaum angedeutete Eingliederung der *Nobilitas* in die Ethik nun aufs genaueste erwiesen und umschrieben wird. Die Hauptgedanken reihen sich folgendermaßen aneinander: die weltlichen Tugenden des aktiven Lebens (von diesen geht Dante zunächst aus) entspringen alle aus einer gemeinsamen Anlage, einem „habitus" *(abito eligente)*. Nun haben diese Tugenden aber ganz dieselbe Wirkung wie *gentilezza*. Beide bringen ihrem Inhaber Lob und Preis. Also sind zwei Fälle möglich: entweder Tugend und *gentilezza* bedingen sich

[1] a. a. O., Kap. V.

untereinander, oder beide werden von einer gemeinsamen Ursache bedingt. Dante entscheidet sich für den zweiten Fall und faßt demzufolge die *nobilità* als einen ethischen Habitus, der zunächst zu den weltlichen (moralischen) und im weiteren Verlauf auch zu den theologischen Tugenden hinführt.

Adel ist die Anlage, die Möglichkeit zur Tugend. Jetzt erst kann man sagen, ist die scholastische Elaboration des Begriffs vollendet und die Eingliederung in die aristotelisch-thomistische Psychologie und Ethik vollzogen. Die Lehre vom Seelenadel, die der Troubadour aus rein praktischen Gesichtspunkten zunächst für seine persönlichen Bedürfnisse aufgestellt hatte, hat nun erst ihren tieferen, bewußten und wissenschaftlichen Wert erhalten. Aus der Forderung einer beschränkten Gesellschaftsklasse ist eine allgemeine Wahrheit geworden.[1]

Eine wissenschaftliche Tat von besonderer Bedeutung und Originalität kann die Abhandlung Dantes darum doch nicht genannt werden. Die wichtigsten Punkte waren, wie wir zeigten, schon lange gegeben und *in nuce* war der Gedanke Dantes den Scholastikern auch längst geläufig, wenn sie, wie manchmal geschieht, das Wort „nobilis" im Sinne von „perfectibilis" (Fähigkeit zur Vervollkommnung) gebrauchen.[2]

Selbst in der Liebesdichtung war die neue, philosophische Auffassung des Adels bereits vor Dante eingebürgert. Zum erstenmal begegnen wir ihr in der berühmten Kanzone des Guido Guinicelli: *Al cor gentil ripara sempre âmore*. Daß hier tatsächlich die philo-

[1] Die Bemerkungen des Cecco d'Ascoli zur danteschen Adelslehre (Acerba III, 10) enthalten nichts Weiteres von Belang.

[2] Z. B. Thomas: Summa, I. II, qu. 5, art. 5, ad 2: Dicendum, quod nobilioris conditionis est natura quae potest consequi perfectum bonum. Oder Bonaventura, Sententiarum lib. II, dist. III, p. I, art. II, qu. III, 3: Sed quod magis nobile est maxime elongatur a materia et maxime accedit ad formam.

sophische Auffassung des Adels vorliegt, erschließen wir nicht etwa aus der Form, in der Guinicelli seine Lehre vorbringt, denn die Form ist bei ihm eine poetische, keine scholastische. Selbst die negative Definition, die er vom Adel gibt, enthält nichts Neues. Schließlich hätte jeder beliebige Troubadour dasselbe sagen können:

Chè non de' dare uom fè'
Che gentilezza sia, fuor di coraggio,
In degnità di re,
Se da vertute non ha gentil core:
Com'acqua porta raggio,
E'l ciel ritien le stelle e lo splendore.

Und sogar das Grundthema des Gedichtes: die Zusammenstellung von Seelenadel und Liebe findet sich bereits in der späteren provenzalischen Dichtung, z. B. bei Lanfranc Cigala, der schwerlich von Guinicelli abhängig ist:

. . . ans sai, senes faillir,
Ques amors pren en lejal cor naissenza:
Broilan vai tan chascun jorn e creissen
Que pren lo cor el gien e l'entendenza.[1]

Das Neue liegt nicht hier, es liegt in den Schlußfolgerungen, die Guinicelli aus der Adelstheorie zieht. Diese beweisen uns, daß er die Lehre in ihrer ganzen philosophischen Tragweite durchdacht hat:

Nè fe' Amore avanti gentil core,
Nè gentil core avanti Amor, Natura.

Hier liegt der springende Punkt: Seelenadel und Liebe entstehen sozusagen zu gleicher Zeit. Liebe verhält sich zum Seelenadel wie der Sonnenstrahl zur Sonne, wie die Wärme zum Feuer, wie die Zauberkraft zum Edelstein:

Chè dalla stella valor non discende
Avanti 'l Sol la faccia gentil cosa:

[1] Mahn, Gedichte, 715.

Poi che n'ha tratto fuore,
Per sua forza, lo Sol ciò che li è vile,
La stella 'i dà valore.
Così lo cor, ch'è fatto da Natura
Schietto, puro e gentile,
Donna, a guisa di stella, lo innamura.

Wenn man also je eine zeitliche Reihenfolge aufstellen will und den Vorgang intuitiv betrachtet, so ist der Seelenadel das Primäre und die Liebe das Sekundäre. Um das Verhältnis richtig zu verstehen, muß man jedoch die Grundbegriffe der Scholastik geläufig haben: Seelenadel (gentil cuore) ist gleich Liebe *in Potentia*. *Gentil cuore* verhält sich zu *Amore* wie die Pontentialität zur Aktualität, wie die Materie zur Form: „Materia prima est in potentia ad actum substantialem, qui est forma, et ideo ipsa potentia est ipsa essentia ejus (materiae)". [1] Und nun erinnere man sich des grundlegenden aristotelischen Satzes, daß das Höhere und fertig Entwickelte im Stufenreich des Weltalls, das sich intuitiv betrachtet als das Sekundäre und Spätere darstellt, für den metaphysisch Denkenden tatsächlich das Primäre und Frühere ist. In dieser Weise und nicht anders hat Guinicelli das Verhältnis von Seelenadel und Liebe gedacht und hat es durch die Formel der gleichzeitigen Schöpfung beider ausgedrückt. Um allen und jeden Zweifel zu benehmen, kommt uns Dante zu Hülfe mit seinem Kommentar zu jenem Sonett in der *Vita nuova*, das direkt auf Guinicelli zurückweist:

Amore e'l cor gentil sono una cosa
Siccome 'l Saggio in suo dittato pone.[2]

Der erste Teil dieses Gedichts, sagt er ausdrücklich, handelt von der Liebe „*in potenza*" und setzt sie als solche gleich mit „*gentil core*". „Nella seconda dico di

[1] Vgl. auch Thomas, Summa theol., 1. qu. 84. art. 3. ad 2.
[2] Vita Nuova, § XX.

lui amore inquanto di potenza si riduce in atto". Auch das unmittelbar folgende Gedicht hat Dante nach denselben Begriffsverhältnissen von Potentialität und Aktualität analysiert.

Seelenadel ist also nach dieser neuen Lehre die Möglichkeit zu lieben. Die Troubadours aber sahen die Sache noch in recht oberflächlicher Weise, nur von außen, oder besser von hinten: indem sie das „a priori" mit dem „a posteriori" verwechselten und von einer veredelnden Wirkung des Minnedienstes redeten, ohne zuvor auf die Naturanlage und ethische Potenz zum Minnedienst zu achten.

Damit Guinicelli zu seiner neuen These gelangen konnte, durfte er — logisch gesprochen — gar nichts anderes getan haben, als dem allgemeinen Satze, den wir im *De Eruditione Principum* und bei Dante kennen lernten, eine Anwendung aufs besondere geben. Das *De Eruditione* und das „Gastmahl" lehren: Seelenadel ist Anlage zur Tugend. Guinicelli lehrt: Seelenadel ist Anlage zur Liebe. Damit der Schluß vollkommen sei, muß erst das Mittelglied nachgewiesen werden, das zu lauten hätte: Liebe ist Tugend.

# Die Liebesfrage.

Auch zu dem Satze: Liebe ist Tugend finden wir die ersten Keime wieder bei den Provenzalen, und geradeso wie in der Entwicklung der Adelsfrage zuerst eine Scheidung in historisch-materiellen und seelisch-ethischen Adel angebahnt werden mußte, geradeso ist in der Liebesfrage zunächst eine Scheidung in sinnliche und übersinnliche Liebe als die unentbehrliche Vorstufe zu konstatieren.

Eine ähnliche Art von Scheidung — freilich nicht dieselbe — haben wir schon bei Matfré Ermengau kennen gelernt: Gottesliebe und parallel dazu Geschlechtsliebe. Wir haben ferner gesehen, wie die Daseinsberechtigung der Geschlechtsliebe von den Troubadours gefordert wurde. Sie haben eine Fülle guter und schlechter Gründe dafür und dagegen aufgeführt, sie haben die Frage mit spielender Rhetorik und mit klügelndem Raisonnement behandelt, für den wahren höfischen Troubadour aber war dieser Punkt längst keine Gewissensfrage mehr. Die Frivolität jener Kreise zeigt sich am nacktesten wieder bei Andreas dem Kaplan. Dem Minnedienst darf sich seiner Meinung nach sogar der Priester ergeben. Im Prinzip allerdings nicht, denn: „si servire Deo tantum vultis eligere, mundana vos oportet cuncta relinquere et coelestis patriae solummodo contemplari secreta". — Aber in Wirklichkeit verhält sich's ganz

anders: „Credo tamen, in amore Deum graviter offendi non posse; nam quod natura cogente perficitur, facili potest expiatione mundari. Praeterea fas nullatenus esse videtur, id inter crimina reputare, a quo bonum in hac vita summum habet initium, et sine quo nullus in orbe posset laude dignus haberi. Ad haec ex amore proximus nullam sentit iniuriam, id est: sentire non debet, quia, quod quisque ab alio exigit, id est: exigere debet, ab alio exactus libenter sufferre tenetur." [1] — Die höfische Dame aber, die sich den Werbungen der Liebe verschließt, ist geradezu als Sünderin zu achten, und es werden ihr in einer merkwürdigen Jenseitsvision die schlimmsten Strafen angekündigt, die uns an die Züchtigung der Spröden im Decameron (V, 8) erinnern.[2] So verband sich schon im Mittelalter die Galanterie mit einer Art jesuitischer Kasuistik.

Eine ernstere Behandlung der Sache ist zu erwarten, wenn ein wackerer Klerikus wie Ermengau sich mit Christentum und Geschlechtsliebe auseinandersetzt.

E perso dis S. Augustis:
Que totz movements naturals
En cant el es bos e no mals,
El es obra veraiamen
De Dieu lo paire omnipoten.
E obra de nos peccadors
En cant es peccatz e folors.
Digam donc que l'amors en se
Es bona qui n'uzara be,
E silh muzart, per lor folor,
Uzo malament d'est amor
Non rema per lor folia
Qu'est amors bona no sia.[3]

[1] Andr. Cap., S. 162.
[2] ibid. S. 91 ff.
[3] Breviari II, S. 413.

Damit ist aber erst die Liebe als natürlicher Trieb gutgeheißen. Dem *Fait accompli* der Liebe als Minnedienst und gesellschaftlicher Einrichtung steht Ermengau verlegen und ratlos gegenüber. Er kann den größten Teil seines Publikums nur warnen, den gefährlichen Traktat vom Minnedienst, den er sich nun anschickt zu schreiben, doch lieber nicht zu lesen. Eine Versöhnung des Gegensatzes zwischen Gottesdienst und Frauendienst ist zunächst nicht möglich. Ermengau und alle anderen, die es versuchten, blieben in einem gedankenlosen Dualismus des Gewissens stecken. Heute sündigte man und morgen fastete man. Alles Ding hatte seine Zeit bei diesen wackeren geistlichen und ritterlichen Herren des Mittelalters.

Der Weg zur Versöhnung aber hatte sich von einer anderen Seite her schon angebahnt. Von den Troubadours war ein geistiges Element in das Triebleben der Geschlechtsliebe hereingetragen worden. Dieser psychische, intellektuelle und sentimentale Zusatz machte nach ihrer Auffassung überhaupt erst das Wesen der Liebe aus. Der Rusticus, der diesen Zusatz nicht besitzt, ist auch der Liebe nicht fähig. „Dicimus enim vix contingere posse, quod agricolae in amoris inveniantur curia militare, sed naturaliter sicut equus et mulus ad Veneris opera promoventur, quemadmodum impetus eis naturae demonstrat.“ [1]

In dem Maße nun, wie man dieses psychische Moment dem Triebleben gegenüber stärker oder schwächer betont, erhält man eine höhere oder tiefere Liebesstufe. Die höfische Gesellschaft ist sich aufs klarste der Mittel bewußt, durch welche die ästhetische und sentimentale Steigerung der Geschlechtsliebe erzielt wird: man häufe so viele Schranken als möglich zwischen Begierde und Genuß. „Qualiter autem perfectus amor valeat augmentari, breviter tibi curabimus indicare. Et quidem imprimis

[1] Andr. Cap., S. 235.

dicitur augmentari, si rarus et difficilis inter amantes visus interveniat et oculorum aspectus; quanto enim maior difficultas accedit mutua praestandi ac percipiendi solatia, tanto quidem maior aviditas et affectus crescit mandi."[1] Die ungehinderte Vertraulichkeit des Ehelebens kann darum höchstens zur Freundschaft, niemals zur Liebe führen. All die hemmenden Affekte: Eifersucht, Angst, Trotz und vor allem die Scham sind willkommene Würzen des Minnedienstes, die man geflissentlich aufsucht und, wenn's not tut, künstlich erzeugt. Bei solchen Grundsätzen wird die Liebe zu einem Spiel und einer Kunst. Die Worte Ovids:

> Arte citae, veloque rates, remoque moventur:
> Arte leves currus, arte regendus Amor[2]

können als Motto für das ganze höfische Minnewesen gelten.

Die Literarhistoriker erfassen meist nur die unmoralische und die konventionelle Seite in jener Raffinierung der Sinne, wie sie von den Troubadours geradezu planmäßig geübt wurde. Wie sehr diese Dichter zugleich das Gefühlsleben und das künstlerische Empfinden bereichert haben, wird gerne dabei vergessen. Für die moderne Kunst des Abendlandes haben sie zwei neue Gefühlsnüancen entdeckt: die Sentimentalität und die Lüsternheit, Gefühle, deren kunsthistorische Bedeutung man damit nicht erfaßt hat, daß man sie moralisch verdammt. Ein so ästhetisch angelegtes Volk wie die Provenzalen war nicht in der Lage, seine Sinnlichkeit nach Puritanerart zu unterdrücken, es wurde vielmehr dazu geführt, sie zu verfeinern. Die wenigen Verfasser asketischer Lehrtraktate ändern an dieser Tatsache gar nichts. Wenn man nun gar, wie schon mehrfach ge-

[1] Andr. Cap., S. 242 f.

[2] Ars amatoria, I, v. 3f.

schehen ist [1], die Verfeinerung und Idealisierung des Minnedienstes als ein Zugeständnis der Troubadours an den entsagenden Geist des Christentums erklären will, so schreibt man jenen galanten Höflingen eine Tiefe des Gewissens zu, wie sie vor Petrarca eigentlich Niemand besessen hat. Es ist in erster Linie immer nur die Freude an der Sinnlichkeit selbst, der Wunsch, sie zu steigern, der zur Übersinnlichkeit führte. Nur in ganz untergeordneter Weise und wohl eher in der Rolle des Vorwands, der Entschuldigung und Selbstbelügung mögen auch moralische Bedenken und Gewissensbisse hin und wieder mitgespielt haben. Man erinnere sich nur, daß schon der leichtfertige Kaplan zwischen einem *Amor mixtus* und einem *Amor purus* genau zu unterscheiden weiß: „Et purus quidem amor est, qui omnimoda dilectionis affectione duorum amantium corda coniungit. Hic autem in mentis contemplatione cordisque consistit affectu; procedit autem usque ad oris osculum lacertique amplexum et verecundum (!) amantis nudae contactum, extremo praetermisso solatio; nam illud pure (!) amare volentibus exercere non licet. . . . Mixtus vero amor dicitur ille, qui omni carnis delectationi suum praestat effectum et in extremo Veneris opere terminatur.“ [2]

Mit wachsender Entschiedenheit tritt nun bei den letzten Provenzalen die neue Forderung hervor: vollständiger Verzicht auf den Liebesgenuß. Am nachdrücklichsten hat sie bekanntlich Guilhem de Montanhagol vertreten:

---

[1] Zuletzt von J. Coulet in der Einleitung zu seiner Ausgabe der Gedichte des Guilhem Montanhagol, Toulouse 1898. Cesare de Lollis ist dieser Auffassung mit guten Gründen entgegengetreten in seiner Rezension: Studj di filol. rom., Bd. VIII, 1899, S. 163ff.

[2] A. a. O., S. 182f.

Qu'amans non deu voler per lunh talent,
Res qu'a si dons tornès a deshonransa,
Qu'Amors non es res mas aquo qu'enansa
So que ama de bon cor lialment;
E qui quier als, lo nom d'Amor desment.[1]

„Nicht genug, daß er seiner Dame gegenüber auf die üblichen galanten Verführungsversuche verzichtet, er bekennt sich sogar offen als den vom Himmel erwählten Wächter ihrer Ehre“:

Triat vos ai, dompna, mi ses enjan
De bon talan que ben gar vostr'onor,
Si cum triet si ad emperador
Senes temor ja Frederix antan.[2]

Und schließlich behauptet er geradezu, daß die Liebe die Mutter der Keuschheit sei:

D'Amor mou castitatz.

In Italien hat vor allem Sordello für die Verbreitung dieser rigoroseren Liebeslehre gesorgt und er predigte sie mit solchem Eifer, daß selbst seine provenzalischen Brüder in Apoll sich darob verwunderten:

E d'en Sordel sabem tuit son usage
Que ben ama ses jausimen s'amia,
E non vol pas qel veinha d'agradage
Qel colc ab si, qe vergoinha i penria.

sagt Granet von ihm.[3]

Die sizilianische Schule aber scheint von dieser streng idealistischen Liebe gar keine Notiz genommen und auch die „höhere Minne“ noch sinnlich gefaßt zu haben.

[1] Breviari, II. 557. Vgl. auch A. Thomas, *Francesco da Barberino et la littérature provençale en Italie au m. â.* Paris 1883, S. 54 ff.

[2] Ces. De Lollis, Vita e Poesie di Sordello di Goito. Halle 1896. S. 79 u. 280, wo für ähnliche Anschauungen eine Reihe von Belegen gesammelt ist.

[3] Mahn, Gedichte der Troub., 1017.

Höchstens daß einmal der eine oder andere, z. B. Guido delle Colonne, versichert:

Che meglio m'è per ella pene avere
Che per un'altra bene con baldanza.[1]

Die Keuschheit als anerkanntes Prinzip der höfischen Liebe ist den Sizilianern durchaus fremd. Wenn wir es in späterer Zeit von mittelitalienischen Dichtern trotzdem vertreten finden, so darf man wohl annehmen, daß diese es zunächst auf direktem Wege über die Lombardei erhielten. Und hier hat uns, glaube ich noch immer, Monaci die richtige oder wenigstens die wahrscheinlichste Auskunft gegeben, indem er Bologna als den Punkt bezeichnet, wo die provenzalische Muse, und besonders die spätere, übersinnlich gesinnte, ihre erste Verbindung einging mit dem italienischen Minnesang.[2] Selbst florentinische Dichter begnügten sich eine Zeitlang noch mit bloßer Nachahmung des Fremden. Das von A. Thomas angeführte Sonett des Guido Orlandi z. B. könnte, seinem Inhalt nach, ohne durch Fremdartigkeit aufzufallen, getrost im Liederbuch eines späteren Provenzalen Platz finden:

Vita mi piace d'uom che si mantiene
Cortesemente nella via d'amore,
E che acconcia il suo amoroso core
In ciò che vuole onore e tutto bene.

Da indi nasce tutta fiata e viene
Quanto ch'uom face, che sa di valore:
Sicchè mi sembra che vivendo more
Quei che si parte da si dolce spene[3].

[1] Andere, ähnliche Bekenntnisse bei Gaspary, Die sizilianische Dichterschule, S. 39 f.

[2] *Da Bologna a Palermo* in Morandis *Antologia* 11 a ediz. S. 227 ff.

[3] In Ermangelung der Orlandi-Ausgabe von Lamma zitiert nach Nannuccis Manuale, I ², S. 299. E. Lamma erbringt auch auf Grund der formalen Seite in Orlandis Lyrik den Beweis, dass sie noch der alten Schule beizuzählen ist: *G. Orlandi e la scola del dolce stil novo* in der *Rassegna Nazionale*. Florenz 1895, S. 767 ff.

Die große Klutt aber, die einen Orlandi noch von den Anschauungen des *stil nuovo* trennt, war selbst den Zeitgenossen aufs beste bekannt, und Guido Cavalcanti hat sich die Mühe genommen, es dem Orlandi persönlich zu sagen:

Perchè sacciate balestra legare
e coglier con isquadra archile in tecto,
e certe fiate aggiate Ovidio lecto
e trar quadrelli e false rime usare;

non po'venire per la vostra mente
là dove insegna Amor soctile e piano
di sua manèra dire e di su' stato.

Già non è cosa che si porti in mano:
qual che voi siate, egli è d'un 'altra gente;
solo al parlar si vede chi v'è stato.

Entschiedener, kühner und vielleicht auch schon etwas selbständiger als Orlandi tritt Chiaro Davanzati mit der Forderung reiner und übersinnlicher Liebe hervor in einer Kanzone, die wohl verdient, hier ungeschmälert wiedergegeben zu werden als Zeichen des höchsten Punktes, zu dem man sich vor dem Einsetzen des neuen Stiles verstiegen hatte.

Molti lungo tempo ànno
Del' amor novellato
E divisatamente
Che amore è, e dond'à nascimento,
Ed ancora non ànno
Propio vero trovato.
Meravigliosamente
Di zò mi fate lo conoscimento.
Mover mi facie im trovare canzone
Erro di lor casgione
Per diffinir tenzone,
Ragion provando ciò ched io dirone.

Dicie lo vangielisto
Che Dio fue primamente,
Ch'ello criò quanto eie
Con grande disidero d[e l']amore.
Dunque, l'amor è Cristo
E da lui è vengnente,
Dache l'amor non eie
A lui dato per altro criatore.
Que' son del vero amore inamorati
Ch'a Dio son servir dati:
Possono esser chiamati
Naturalmente dal'amor amati.

Non este omo vero
Se d'omo non è nato,
Nè l'amore non este
Disirar se dal'amore non vene.
Amore propio e vero
Non este di pecato,
E delo pecato este
Voler donna che su sposa non gli ène:
E gli erati sì dicono ch'è amore
Trarla di suo onore
L'uno e l'altro amadore
A zò disiderare è apellatore.

Ogni disio carnale
Ello è tentamento
Che lo domonio facie
E lo mantene e va sormontanno:
E se saver ne sale
E bello portamento
Ed altro assai che piacie,
Suo' giengno il fa per covrire lo 'nganno,
Guai a chi si dona a tal disire!
L'aquisto del piacire
Tornar li fa i'languire,
Com'Adamo feri, ch'e[se]mpro miri.

Non è rasgion nè bene
Ch'el mastro sia levato

Dela catedra[1] sua,
E posto un uomo ch'è sanza valere.
A cui e'si convene
L'oro de'esser dato,
E'l piombo chi più sua
Non è dengno che dea prosedere.
Amore per amore s'inantisca,
Nom per amor fiorisca:
Nè dar presgio gradisca
Voler donna che com pecar seguisca.[2]

Cesare De Lollis hat die enge Abhängigkeit Davanzatis von den letzten Provenzalen außer Zweifel gestellt und auch für dieses Lied einige Parallelen aus Montanhagol nachgewiesen.[3] Immerhin tritt das asketische und metaphysische Element hier viel deutlicher hervor, als man bei den Troubadours bis jetzt zu beobachten vermochte. Jenes Zugeständnis an die christliche Weltanschauung, das wir bei den höfischen Dichtern Südfrankreichs in Abrede stellten, das ist hier nun allerdings vorhanden und nach dieser Seite hin berührt sich Davanzati mit Männern wie Matfré Ermengau, die den Gegensatz zwischen Frauenminne und Gottesminne gefühlt, aber nicht auszugleichen vermocht haben. Noch deutlicher tönt die theologische Stimme aus dem übernächsten Liede heraus. Alle, die das Wesen der Liebe richtig verstehen wollen, werden auf die heiligen Schriften verwiesen:

Ale vere scriture omo dee
Ricorrer per savere
Le diffinite sentenze e le cose.

[1] in der Hs. steht: cafera.

[2] Ant. Rim. Volg. III, S. 89 ff.

[3] Sul Canzoniere di Ch. Dav. im Giorn. stor. della lett. ital. Supplem. I, 1898. S. 82 ff. u. bes. 111 ff.; demgegenüber hebt nun Zingarelli in seinem *Dante* (Mailand, Vallardi, S. 57 f.) einige Berührungspunkte Davanzatis mit Guinicelli hervor.

Fast noch nachdrücklicher hat Davanzati seine theologische Auffassung der Liebe in dem Sonettenwechse mit Pacino di Ser Filippo vertreten.[1] Im Grunde aber gehört dieser poetische Streit doch noch in eine und dieselbe Klasse mit den vorausgehenden Tenzonen über die göttliche oder weltliche, abstrakte oder konkrete, unsichtbare oder sichtbare Natur Amors, Tenzonen wie sie schon durch Jacopo da Lentino und den Abt von Tivoli, Mostacci und Maestro Torrisgiano u. a. in halb spielender, halb sophistischer, klügelnder, plumper und immer noch recht unphilosophischer Weise ausgefochten wurden.[2] Der Unterschied den Provenzalen gegenüber bleibt in der Hauptsache ein quantitativer. Es handelt sich um ein Mehr oder Weniger von Spitzfindigkeit und Lehrhaftigkeit. Der entscheidende Schritt ist noch nicht getan. Dieser geschieht auch diesmal wieder erst kraft der philosophischen Aufklärung, kraft einer ernstgemeinten, wissenschaftlichen Elaboration der Begriffe, die man nicht zur Ergötzung, sondern zur eigenen inneren Festigung vornimmt.

Der Umschwung vollzieht sich natürlich nicht sprungweise und plötzlich. In der Mitte stehen Männer wie der Verfasser der *Intelligenza* oder Francesco da Barberino, der, obgleich Zeitgenosse Cavalcantis und Dantes, sicher noch nicht zur Schule des neuen Stiles gehört, aber auch den Standpunkt der späteren Provenzalen in seiner Art schon überwunden hat. Die wichtigsten Gewährsmänner, die er in seinen *Documenti d'Amore* aufzuführen weiß, sind freilich noch Provenzalen. Z. B.: „Inquid monachus de Montalto: Amabo dominam meam propter me, ut

[1] Ant. Rim. Volg. IV, S. 367 ff.

[2] Näheres bei L. Goldschmidt, Die Doktrin der Liebe bei den italiänischen Lyrikern des 13. Jahrhunderts, Breslauer Diss. 1899. S. 16 ff., der all diese Sonette in ein Büschel zusammenfaßt und ihren dichterischen und philosophischen Unwert richtig erkennt.

a viciis, quasi quadam delectatione sibi placendi, abstineam et virtutibus inhaeream vitamque meam jocundam conducam; propter eam etiam, ut honorem et exaltem nomen et famam suam ipsiusque honestatem, ut honorem amici mei, custodiam. Et si quis forsan ex humana fragilitate appetitus in me inordinatus insurgat, illum ejus amoris virtute confringam, ut major in me virtus sit appetere et conterere, quam nec appetere nec refrenare.“ [1] — Andererseits aber ist ihm auch die Autorität des Guido Guinicelli, des Gründers des neuen Stiles, keine fremde mehr: „Amorem illicitum nec deffinio nec dicendus est amor, sed in communem usum proborum devenit quod rabies appellatur . . ex quo dominum Guidonem Guinicelli talem amorem credo rabiem appellasse.“ [2] Auch die philosophische Elaboration der Begriffe hat er sich schon angeeignet. Woher anders könnte er sonst die folgende Definition des Adels haben: „Gientilezza é dupplicie: d'animo e di nazione. La prima si é un **abito** umano in virtù contento, di vizio nimico . . .?“ [3] Vor allem aber beweist uns seine von Borgognoni entdeckte Verherrlichung der Universalintelligenz eine ziemlich genaue Bekanntschaft nicht nur mit den Scholastikern, sondern — direkter oder indirekter Weise — selbst mit Averroes. Er hat diese Bekanntschaft, vermutlich schon bevor er nach Frankreich ging, in Padua gemacht, wo damals Pietro d'Abano Philosophie lehrte. Und endlich seine Auffassung des Amor als eines großen einheitlichen ethischen Prinzips ist, wie wir bald sehen werden, ebenfalls eine Errungenschaft der Philosophen und Theologen — freilich eine Errungenschaft, die schon wenige Jahre vor ihm durch Matfré Ermengau für die vulgäre Dichtung nutzbar gemacht worden war.

---

[1] A. Thomas, a. a. O., S. 184.

[2] ibidem S. 56 f.

[3] Del Reggimento e Costumi di Donna di Mess. Fr. da B. ediz. Baudi di Vesme, Bologna 1875, S. 413 f.

Einen Punkt aber, oder, um mit Dante zu reden: einen Knoten sehen wir doch noch, der diesen florentiner Notar vom neuen Stile fernhält. (Von der dichterischen Kraftlosigkeit und Dürre seines Ausdrucks wollen wir gar nicht reden). Um ihn als einen durchaus rückständigen Kopf zu kennzeichnen, genügt uns schon sein Gedanke oder vielmehr seine Gedankenlosigkeit, die ihn praktische Anstandsregeln mit moralischen Maximen, Sitte mit Sittlichkeit unentwegt zusammenmengen läßt. Und aller dieser Lehren letzter Autor soll Amore sein. Was Arnaut Guilhem de Marsan als Ritter und Höfling getan, das tut nun Barberino als Bürger und Philister: beide vermischen, jeder auf seine Art, die innere Sitte mit der äußeren.[1] Von diesem praktischen und utilitaristischen Beigeschmack aber hat sich die Ethik der hochstrebenden und nach innen gekehrten Dichter des neuen Stiles völlig gereinigt.

Wer Matfrés großes provenzalisches Lehrgedicht von der Liebe mit demjenigen des Barberino vergleicht und wer sich die Mühe gibt, nur einigermaßen den philosophischen Quellen der beiden nachzugehen, der muß unfehlbar zur Einsicht gelangen, daß hier eine Scheidung des geistigen Eigentums nach Nationalitäten in keiner Weise mehr durchführbar ist. Gedanken sind vogelfrei und schwirren über alle Grenzen hinweg. Die philosophische Atmosphäre an der Wende des 13. Jahrhunderts war allerorten dieselbe. Aber in Frankreich freilich früher als in Italien bemühten sich die vulgären Dichter, zu den Höhen dieser gemeinsamen philosophischen Atmosphäre emporzudringen, in ihr zu atmen; und in Frankreich, nicht in Italien, stand der große philosophische Herd, zu dem man aus allen Ländern sich versammelte. Andererseits hatten sich die Italiener mit ihren großen Scholastikern und Mystikern bereits so kräftig und fördernd

[1] Vgl. oben S. 14.

an der wissenschaftlichen Gedankenarbeit beteiligt, daß sie kein fremdes Gut mehr darin zu erblicken brauchten. Schon am Ende des 13. Jahrhunderts hat sich das Blatt in der Weise gewendet, daß die Provence, ursprünglich der Ausgangspunkt geistlicher Schwärmerei und das religiöse Mutterland des heiligen Franz, nun ihrerseits von Italien den franziskanischen Mystizismus zurückempfängt. Die Abhängigkeit des *Breviari d'Amor* von den Schriften Bonaventuras steht außer Zweifel, und in überzeugender Weise ist sie kürzlich von De la Motte nachgewiesen worden für den Prosatraktat der *Scala Dirini Amoris*[1], der bald nach dem Breviari (1280) entstanden sein mag.

Wir müssen es darum ablehnen, zu der von Vittorio Cian aufgeworfenen Frage nach der nationalen Eigenart des *Stil nuovo*[2] Stellung zu nehmen. Was die künstlerische Originalität jener Dichter betrifft, so ist sie von italienischen Literarhistorikern schon zur Genüge hervorgehoben und zum Teil auch gehörig übertrieben worden. Es liegt mir ferne, sie in Frage zu stellen, oder etwa die Rolle der Volksdichtung in der wunderbaren und plötzlichen Erhebung der italienischen Muse zu bezweifeln. Das wahre Kriterium für geistiges Eigentum ist in der Literaturgeschichte die Form, die künstlerische Verarbeitung und Gestaltung, nicht der Stoff. Wir, die wir uns mit dem philosophischen und religiösen Gehalte, also mit dem Stoffe befassen, werden darum von den Ausführungen Cians in keiner Weise berührt.

Für unsere Zwecke ist es wichtiger, daß man sich die Lage vergegenwärtigt, die dem Begriffe Amor im scholastischen Lehrgebäude zugewiesen wird. Wer sich darüber klar ist, der sitzt auch schon an der wichtigsten philosophischen Quelle des neuen Stiles. Die *Quaestio*

[1] Halle, Niemeyer, 1902, S. XII ff.

[2] Cian, I contatti letterari italo-provenzali e la prima rivoluzione poetica della letteratura italiana, Messina 1900.

*XXVI* in der *Prima (secunda pars)* der *Summa Theologiae* des heiligen Thomas faßt systematisch all das zusammen, was man bei Albertus Magnus und anderen hin und wieder zerstreut findet. — Bekannt ist die Dreiteilung der Menschenseele in eine *anima vegetalis, animalis* und *rationalis* oder *intellectiva*. Von diesen drei Seelenvermögen setzt das höhere immer die nächst niedere Vorstufe voraus und begreift sie in sich. Alle Betätigung der Seele aber ist Bewegung: *motus* oder *actus*[1], und zwar, der obigen Einteilung gemäß, wieder dreierlei Art von Bewegung: *motus naturalis* und dieser geht in der *anima vegetalis* vor sich, *motus sensitivus* und dieser tritt zuerst bei der Tierseele auf, und *motus rationalis* oder *intellectivus*, der zunächst dem Menschen und weiterhin den höheren Wesen, den Engeln u. s. w. eigen ist. — Demnach erscheint die menschliche Seele selbst als ein kleines Stufenreich, ein Mikrokosmus.

Die vegetativen und sensitiven Tätigkeiten sind nun aber an das körperliche Organ gebunden; die Seele ist nur ihr Prinzip, nicht ihr Subjekt, während die intellektiven Betätigungen ohne körperliche Hülfe erfolgen; sie können darum von der Seele auch nach ihrer Trennung vom Leibe noch ausgeübt werden. Zur vegetativen und sensitiven Tätigkeit dagegen steht der entleibten Seele nur noch die Kraftanlage, aber nicht mehr das Organ zur Verfügung. Die verschiedenen Arten der vegetativen Tätigkeiten interessieren uns hier weniger. Wichtiger ist die Zweiteilung der animalischen in apprehensive und motorische Seelenkräfte und Funktionen, sowie die parallel dazu verlaufende Scheidung der rationalen in Intellekt und Wille. Motorisch-animalische Kraft und Wille lassen sich unter den gemeinsamen Begriff des

[1] Näheres über das Verhältnis der Begriffe *Motus* und *Actus* bei V. Knauer, *Grundlinien* zur aristotelisch-thomistischen Psychologie, Wien 1885, S. 34 ff.

appetitiven Vermögens, apprehensive Kraft und Intellekt unter den des Erkenntnisvermögens zusammenfassen. Das höhere und ausschlaggebende ist bei den Scholastikern bekanntlich das Erkenntnisvermögen, nicht das appetitive Vermögen. Die appetitive Kraft der Seele wäre an und für sich einer Verfeinerung und Abstufung gar nicht fähig, wenn sie nicht vom Erkenntnisvermögen erleuchtet würde. Die Qualitäten und Gradunterschiede des *Motus appetitivus* werden durch diejenigen des Erkenntnisvermögens bestimmt.

Jetzt erst erhellt sich uns die vom heiligen Thomas gegebene Definition der Liebe: „Ich sage, daß die Liebe etwas ist, das zum appetitiven Vermögen gehört, denn beider Gegenstand ist das Gute. Daher gibt es entsprechend der Abstufung des appetitiven Vermögens eine Abstufung der Liebe. Wir haben nämlich 1) einen Appetitus, der nicht der eigenen Wahrnehmung des appetitierenden Wesens folgt, sondern derjenigen eines anderen (nämlich den Zwecken der Natur), und das ist der *appetitus naturalis;*

2) einen Appetitus, welcher der Wahrnehmung des appetitierenden Wesens selbst folgt, und zwar mit Notwendigkeit, nicht mit Freiheit, und das ist der *appetitus sensitivus* bei den Tieren, der bei dem Menschen jedoch insofern auch an der Freiheit teilnehmen kann, als er der Vernunft gehorcht;

3) einen Appetitus, der der Wahrnehmung nach freier Entscheidung folgt, der Vernunft gehorcht, und das ist der *appetitus rationalis* oder *intellectivus*. — In jedem dieser Appetitus nun nennen wir Liebe immer den Anfang, das *Principium* der auf den geliebten Gegenstand zustrebenden Bewegung.“[1]

[1] Respondeo dicendum, quod amor est aliquid ad appetitum pertinens, cum utriusque objectum sit *bonum*: unde secundum differentiam appetitus, est differentia amoris. Est enim quidam appetitus non consequens apprehensionem

Nun ist aber nach Thomas aller *Motus appetitivus* eine Kreisbewegung: sie geht aus von dem appetitiblen Gegenstand, der die Seele affiziert, den Appetitus bewegt. Der Appetitus seinerseits strebt nach Erreichung des Gegenstandes, nach Vereinigung mit ihm und kommt dort wieder zur Ruhe. Betrachtet man den ersten Moment der Kreisbewegung: die Wirkung des Gegenstandes auf den Appetitus, so erscheint der *Amor* als eine *Passio*, betrachtet man den zweiten Moment: den Übergang des affizierten Appetitus in aktive Bewegung, so erscheint der *Amor* als eine Kraft: *Virtus;* und zwar als diejenige Kraft, die aller und jeder Bewegung im ganzen Universum zu Grunde liegt. Der Stein, der zur Erde fällt, gehorcht dem *Amor naturalis*, das Tier, das seine Nahrung sucht, dem *Amor sensitivus*, der Mensch, der sich zu Gott erhebt, und die englischen Intelligenzen, die den Himmel bewegen, dem *Amor rationalis*. . . . Selbst der Haß ist nur eine Folge der Liebe; ja sogar die höchste Bewegung, die wir kennen, die Ausgießung des heiligen Geistes durch Gott *procedit per amorem*.[1] „Omnibus est pulchrum et bonum amabile: cum unaquaque res habeat connaturalitatem ad id quod est sibi conveniens secundum suam naturam."[2] Das Gute also

ipsius appetentis, sed alterius: et huiusmodi dicitur appetitus naturalis . . . . Alius autem est appetitus consequens apprehensionem ipsius appetentis, sed ex necessitate, non ex judicio libero. Et talis est appetitus sensitivus in brutis, qui tamen in hominibus aliquid libertatis participat, inquantum obedit rationi. Alius autem est appetitus consequens apprehensionem appetentis secundum liberum judicium: Et talis est appetitus rationalis sive intellectivus qui dicitur voluntas. — In unoquoque autem horum appetituum amor dicitur illud quod est principium motus tendentis in finem amatum (Summa theol. I. 2. qu. 26. art. 1).

[1] Vgl. bes. Albertus Magn. in I. p. sum. theol. tract. VII, qu. 31.

[2] Thomas, Summa a. a. O.

ist der Gegenstand, und die Anlage zum Guten, die Tugend ist das Prinzip der Liebe. Jetzt haben wir den Mittelsatz gefunden, der uns zu Guinicellis Lehre: „al cor gentil ripara sempre amore“ noch gefehlt hatte.

Damit aber, daß der Gegenstand der Liebe das Gute ist, soll natürlich nicht gesagt sein, daß nun alle Liebe auch in Wirklichkeit gut sei. In einem anschaulichen Bilde erklärt uns das Dante: „Von der göttlichen Güte, die in uns gesät und uns eingeboren ist, sproßt ein Zweig: die natürliche Neigung des Herzens. Aber wie die Getreidearten, wenn sie aufkeimen und noch im Grase sind, sich ähnlich sehen und dann mit der Zeit sich unähnlich werden, . . . . so macht sich auch in den Neigungen eine Verschiedenheit geltend: die eine geht dorthin, die andere dahin, aber ein einziger Pfad nur führt uns zum Frieden.“ [1]

Die gemeinsame Ursache aller Liebe liegt in der Ähnlichkeit (similitudo) zwischen dem geliebten und dem liebenden Wesen. Ähnlich aber können sich die Wesen auf zweierlei Art sein: *in actu* und *in potentia*: ähnlich im fertigen Zustand, in der Form und ähnlich in der Anlage. Die aktuelle Ähnlichkeit erzeugt Wohlwollen: *amorem amicitiae seu benevolentiae,* die potentielle Ähnlichkeit erzeugt Sehnsucht: *amorem concupiscentiae.* Daraus folgt nun — und diesen Schluß dürfen wir wohl ohne weiteres aus dem Geiste des thomistischen Systems entnehmen — daß wir diejenigen Wesen, die auf derselben Stufe wie wir im Reiche der Schöpfung stehen oder auch unter uns, vorzüglich nur mit der Liebe des Wohlwollens lieben, denn mit ihnen allen haben wir eine aktuelle Ähnlichkeit. Den höheren Wesen jedoch gleichen wir nur in der Anlage, nur potentiell, und unsere Liebe zu ihnen kann darum nur der *amor concupiscentiae* sein. Nach unten ist es Freundschaft und Wohlwollen, nach oben ist es ein Sehnen und Streben.

[1] Convivio. IV, 22.

Andererseits besteht aber die Tatsache, daß unser Sehnen sich auch nach unten richtet, dann erzielt es aber nicht das absolut Gute, sondern das relativ Gute, das was gut scheint, nicht *bonum simpliciter*, sondern *bonum secundum quid*, dann ist es einfache *concupiscentia*, nicht *concupiscentia amoris*. In diesem Sinne, glaube ich, ist der thomistische Satz zu deuten: „Amor non dividitur per amicitiam et concupiscentiam, sed per amorem amicitiae et concupiscentiae."[1] — Um den für uns besonders wichtigen Fall zu wählen, wäre demnach der sinnliche Liebesgenuß ein Gut nur für die Sinne, für die „apprehensio sensitiva", nicht für die Vernunft, oder für die Vernunft nur insofern er zur Kindererzeugung, zum höheren und göttlichen Zweck der Erhaltung der Species dient. Da nun im Stufenreiche der Schöpfung die Frau ein niedereres Wesen ist als der Mann, eine nicht zu voller Entwicklung gelangte menschliche Entelechie, ein *mas occasionatus, hoc est occasionem privationis passus*, wie Albertus sagt[2], oder, im besten Falle, als Mensch genommen, auf derselben Stufe steht wie der Mann, so kann sie von diesem entweder nur mit unvernünftiger sinnlicher Begierde oder mit Freundschaft und Wohlwollen geliebt werden, aber niemals mit dem nach oben strebenden, intellektuellen, vernünftigen und guten *Amor concupiscentiae*.

Zu demselben Schlusse führt uns Thomas von Aquino noch auf einem anderen Wege. Im ersten Teil seiner Summa (I. 1. qu. LX) handelt er von der Liebe der Engel. Er geht dabei vom Begriff der natürlichen Liebe (Dilectio naturalis)[3] aus und zeigt, daß auch die Engel

[1] a. a. O., artic. 4.

[2] in Sum. I. tract. VI. qu. 29. membr. 2.

[3] Thomas sagt: dilectio, nicht amor naturalis, denn unter den Begriff des amor naturalis fällt auch die fleischliche concupiscentia, die ja eben ausgeschlossen werden soll.

mit natürlicher Liebe sich untereinander lieben: „manifestum est autem, quod id quod est unum cum aliquo, genere vel specie, est unum per naturam; et ideo dilectione naturali quaelibet res diligit id quod est secum unum secundum speciem, inquantum diligit speciem suam (artic. IV)." Die natürliche Liebe geht also nicht auf das Individuum, sondern auf die Gattung, aufs Ganze. „Videmus enim quod naturaliter pars se exponit, ad conservationem totius: sicut manus exponitur ictui, absque deliberatione, ad conservationem totius corporis. . . . Quia igitur bonum universale est ipse Deus, et sub hoc bono continetur etiam angelus et homo et omnis creatura naturaliter secundum id quod est, Dei est, sequitur quod naturali dilectione etiam angelus et homo plus et principalius diligat Deum quam se ipsum (artic. V)." Demnach kann der Mann vermöge der *dilectio naturalis* in der Frau höchstens dasjenige lieben, was sie mit ihm gemeinsam hat: die Menschheit, nicht aber dasjenige, was sie von ihm unterscheidet: die Weiblichkeit, das Geschlecht. Dasselbe, was von den Engeln gilt, muß sich auch auf den Menschen anwenden lassen: „Unus Angelus diligit alium naturali dilectione inquantum convenit cum eo in natura. Sed inquantum convenit cum eo in aliquibus aliis, vel etiam inquantum differt ab eo secundum quaedam alia, non diligit eum naturali dilectione." Eine natürliche und rationale Liebe zum Weib als Weib ist auch damit wieder ausgeschlossen.

Es ist also eine ebenso unstreitbare als beachtenswerte, und wie mir scheint, bis jetzt noch nicht genügend betonte Tatsache, daß in dem ganzen Lehrgebäude der Scholastik keinerlei Raum vorhanden ist für jene ideale, sinnlich-übersinnliche Frauenminne, wie sie von den letzten Troubadours gesungen wird. Die neue, dem *dolce stil nuovo* wesentliche Auffassung der Minne beginnt gerade hier, an diesem Punkt: d. h. in demselben

Augenblick, wo sich der Liebesdichter des Widerspruches bewußt wird, in den er unvermerkt geraten ist.

Die Troubadours, die von der reinigenden Wirkung der Frauenminne soviel Schönes zu erzählen wußten, wiegten sich in einer kindlichen Täuschung. Ihr anbetender Frauendienst beruhte auf der Voraussetzung, daß die Frau ein höheres Wesen sei als der Mann — eine Voraussetzung, die von den Damen gefordert, vom tadellosen Ritter geglaubt und verfochten, oder wenigstens als eine respektable Konvention geachtet wurde. Die Comtesse de Die, erzählt uns Francesco da Barberino, habe die Überlegenheit der Frau behauptet, indem sie zu bedenken gab, daß der Mann aus Kot, das Weib aber aus der „hochadeligen menschlichen Rippe" geschaffen sei, daß dem Manne die physische Stärke eben zum Dienen, dem Weib die zarte Schönheit eben zum Herrschen verliehen wurde. Guilhem Magret räumte der Frau mindestens intellektuelle Ebenbürtigkeit ein, Arnaut Catalan sagte, daß man die Frau mit gutem Grunde höher achte, weil alle Tugenden auf dieser Welt durch sie allein bewirkt werden. Auch andere, z. B. R. Vidal haben sich in ähnlichem Sinne geäußert.[1]

Ist es nur Zufall, daß die natürliche Überlegenheit des Mannes in der italienischen Dichtung fast niemals ernstlich in Frage gestellt wurde?[2] Sei dem, wie ihm

[1] A. Thomas, Fr. da Barb., S. 174f.

[2] Der einzige, der, meines Wissens, in Betracht kommen kann, ist Guittone von Arezzo mit seiner Kanzone: *Ai, lasso, che li boni e li malvagi* (Le Rime di Fra G. d'A. ediz. Pellegrini. Bologna 1901. S. 326ff.). Die beiden letzten Strophen dieses Liedes (*male san dir* und *vale per se*) entwickeln in matter Form allerdings noch die galanten Beweisgründe der Provenzalen zugunsten der Frau. Alles übrige aber ist moralisierend und schon asketisch gedacht. Der Hauptgrund für die Überlegenheit der Frau wird in ihrer größeren Zurückhaltung den Leidenschaften gegenüber gesucht. Man hat

wolle, jedenfalls ist Guido Guinicelli der erste, dem es ganz und klar in das Bewußtsein tritt, daß auch die ideale Frauenminne im Widerspruch steht mit der herrschenden Philosophie und mit der göttlichen Ordnung der Dinge. Und wie schön, wie echt dichterisch hat er diesen Gedanken ausgesprochen!

Donna, Dio mi dirà: Che presumisti?
Sendo l'anima mia a lui davanti:
Lo ciel passasti, e fino a me venisti
E desti in vano amor me per sembianti:
Ch'a me convien le laude,
E alla Reina del reame degno,
Per cui cessa ogni fraude.[1]

Einem solchen Vorwurf gegenüber sind überhaupt nur zwei Auswege möglich: entweder man kehrt um und entsagt der idealen Liebe zur Frau, oder aber man geht vorwärts und gibt ihr eine höhere, eine symbolische Bedeutung. Guinicelli hat diesen zweiten Weg am Schluß seiner wunderbaren Kanzone angedeutet:

Dir li potrò: Tenea d'Angel sembianza
Che fosse del tuo regno:
Non mi sie fallo, s'io le posi amanza.

Damit ist der entscheidende Schritt getan. Die Frau wird zu einem Symbol, sie bedeutet einen Engel, in philosophische Sprache umgesetzt: eine höhere Intelligenz. Der andere Weg, die Umkehr und Ernüchterung, hätte

darum mit Recht angenommen, daß diese Kanzone hinüberführt zu der anderen: *Altra fiata aggio, donne, parlato* und daß beide schon den Umschwung Guittones von der galanten zur asketischen Periode bezeichnen und gewissermaßen also heraustreten aus der höfischen Gedankenwelt, die uns hier beschäftigt. Vgl. die Rezension von M. Pelaez im *Giorn. stor. della lett. it.*, Bd. 41, 1903, S. 357f.

[1] T. Casini, Le Rime dei poeti bolognesi, Bologna 1881. S. 15ff.

in der Dichtung zur Satire und zur Persiflage der übersinnlichen Frauenminne führen müssen. Um ihn zu betreten, war die Zeit zu liebestrunken, zu mystisch angelegt, das italienische Volk noch zu jung und noch allzu schaffensfreudig gestimmt. Höchstens ein mürrischer Pedant wie Guittone konnte vorübergehend in recht häßlichen Versen auf Amor schelten. Aber all die Invektiven der Troubadours und der Sizilianer gegen Amor sind nicht viel mehr als rhetorische Übungen und bilden im Grunde nur die Folie, um den Preis der Liebe desto glänzender darauf leuchten zu lassen. „Ca'm finta di blasmare amor s'engrascia."[1] — Die wahre Ernüchterung ist in der Kunst erst viel später mit voller Kraft und mit vollem Bewußtsein zum Ausdruck gebracht worden und zwar durch Cervantes. Besonders eine Stelle im *Don Quijote*, will mir scheinen, kann als direktes Gegenstück zu Guinicellis Kanzone dienen. Der schwärmerische Ritter hat seinem wackeren Sancho vom Preis der idealen Liebe gepredigt: „Porque has de saber que en este nuestro estilo de caballería es gran honra tener una dama muchos caballeros andantes que la sirvan, sin que se extiendan más sus pensamientos que á servilla por sólo ser ella quien es, sin esperar otro premio de sus muchos y buenos deseos, sino que ella se contente de acetarlos por sus caballeros." Da blitzt in dem Bauernverstande Sanchos ganz der gleiche Einwand, den der himmelwärts strebende Geist Guinicellis seinerzeit erkannt hatte: „Con esa manera de amor, dijo Sancho, he oído yo predicar que se ha de amar á nuestro Señor por sí solo, sin que nos mueva esperanza de gloria ó temer de pena." — Und dazu nun aber die trockene und sehr positive Bemerkung, die allem Mystizismus und Romantizismus mit einem Hieb den Kopf abschneidet: „aunque yo le querría amar y servir por lo que

[1] Tommaso da Faenza in Ant. Rime Volg., III, S. 246.

pudiese." Der Eindruck ist denn auch bei Don Quijote kein geringer: „¡Válate el diablo por villano! . . . ¡qué de discreciones dices á las veces! No parece sino que has estudiado." [1]

An diesem Punkte angelangt, halten wir Rückschau. — Es sind zwei große Traditionen, die sich im „süßen neuen Stile" vereinigen: die poetische der Troubadours und die wissenschaftliche der Scholastik. Die von den Troubadours gegebenen Begriffe: Seelenadel und Liebe erfahren in der Scholastik eine philosophische Elaboration: Seelenadel = Anlage zur Tugend (habitus virtutum) und Liebe = virtus concupiscentiae boni. Bis hieher stimmen die Lehren der provenzalischen Minnesinger mit denjenigen der Theologen und Philosophen vollständig überein. Aber in dem Ziele, das sie der rationalen und tugendhaften Liebe setzen, gehen sie auseinander. Der Troubadour sagt: Der zu liebende Gegenstand ist die edle Frau. Der Theologe sagt: Es sind die höheren Wesen, in erster und letzter Linie Gott. Hier stellt sich nun der Dichter des neuen Stiles ein. Er erkennt den Gegensatz der beiden und versöhnt ihn zugleich, indem er die Frau zu einem höheren Wesen symbolisiert und vergeistigt, und das Geistige und Göttliche in ihr verkörpert.

Alles Vergängliche
Ist nur ein Gleichnis:
Das Unzulängliche,
Hier wird's Ereignis.

Diese versöhnende Tat ist durchaus originell. Man wird sie wohl durch eingehendere Quellenforschung immer klarer, immer zwingender als den einzigen damals möglichen Ausweg nachweisen können. Je mehr man aber die Quellen des „neuen Stiles" studieren wird, je mehr man lernen wird einzusehen, wie alle Gedanken und Gefühle jener Zeit nach diesem Wege hindrängten,

[1] Don Quij., P. I, cap. XXXI.

desto mehr wird man andererseits den Mann bewundern, der das lösende Wort gesprochen hat. Eine so epochemachende Dichtung wie die Lyrik des *stil nuovo* wird niemals restlos in ihre Quellen aufgehen. Es bleibt die schöpferische Geistestat des Individuums in ihrem ganzen Werte bestehen. — Nach unserer gegenwärtigen Kenntnis der Vor-Danteschen Dichtung hindert uns nichts, noch immer anzunehmen, daß dieser schöpferische Geist der Bolognese Guinicelli war mit seinem Lied: *Al cuor gentil ripara sempre amore*.

## Anhang.

Dieses Ergebnis, an und für sich durchaus klar und auch von G. A. Cesareo und L. Azzolina[1] in der Hauptsache anerkannt, ist nun aber gerade von denselben Gelehrten wieder getrübt worden. Besonders ihre eigentümliche Auffassung der *Vita Nuova* hat sie dazu geführt, die Dinge von neuem zu verwickeln. Um Mißverständnissen vorzubeugen, zitiere ich die wichtigsten Punkte wörtlich. Cesareo, S. 538 f.: Fino al capitolo XVIII della *Vita Nuova*, il giovine rimatore segue ancor quasi in tutto la dottrina del suo primo amico, Guido Cavalcanti: e s'intende. . . . . In quelle prime composizioni il conflitto è propriamente fra il senso, che ha sua sede nel cuore, e l'intelletto che, secondo la psicologia di quel tempo, ha sede nella mente. Qual vincerà de'due, il senso o l'intelletto, è pronosticato nel sogno simbolico del sonetto primo . . . . Fra tali contrasti di fatti si procede in que'primi capitoli: il viso disfatto del giovine; il suo desiderio di rivedere Beatrice: le donne dello schermo, velate accusatrici di passioni fuggitive; gli

[1] G. A. Cesareo, *Amor mi spira* . . . in Miscellanea di studi critici edita in onore di A. Graf. Bergamo 1903. S. 515 ff., und: L. Azzolina, *Il „dolce stil nuovo"*, Palermo 1903.

struggimenti e le lagrime; il sospetto che „non buona è la signoria d'Amore" (XIII), fino all'apparizione di quell'altro Amore „vestito di bianchissime vestimenta", simbolo di purità, e al colloquio con le gentili donne, in cui Dante protesta per la prima volta che tutta la sua beatitudine è, non più nella vista e nel saluto di Madonna, ma solo in quelle parole che lodano la donna sua (XVIII). Era l'ideale di perfezione a cui il Cavalcanti tendeva: la pura intuizione dell'idea, senza bisogno de' sensi e della realtà. — Diese Worte sind für Cesareos Schüler Azzolina maßgebend geworden. Er geht sogar so weit, daß er in dem Kontrast von Vernunft und Sinnlichkeit (*mente e core, ragione e senso*) ein wesentliches Thema der *Vita Nuova* erblickt.[1] An allen denjenigen Stellen, wo Dante, Cavalcanti und Cino da Pistoia von dem Leiden und Schmachten ihres Körpers, von den psychophysischen Wirkungen der Liebe erzählen, sie dramatisch beleben, personifizieren und zum Intellekt in Beziehung setzen, glaubt Azzolina den Kampf zwischen Vernunft und Sinnenwelt wieder zu erkennen. Als Beleg führt er z. B. die folgenden Verse Cavalcantis an:

I'sento pianger for li miei sospiri
quando la mente di lei mi ragiona:
e veggo piover per l'aere martiri
che struggon di dolor la mia persona,
sì che ciascuna vertù m'abbandona
in guisa ch'io non so là 'v 'i mi sia:
sol par che Morte m'aggia 'n sua balia.

Diese Interpretation ist nicht neu. Sie wurde schon von Scarano[2] vorgeschlagen. Die Gründe Scaranos aber wollen dem Azzolina nicht gefallen, und darin muß ich ihm durchaus beipflichten (S. 74, Anm. 2). Umsomehr ist es zu verwundern, daß er später in einen ähnlichen

[1] Vgl. bes. S. 173ff.

[2] *Beatrice*, Siena, 1902.

Irrtum verfällt und — um es mit einem Worte zu sagen — die psychophysischen Vorgänge im Innern des Dichters für moralische Vorgänge nimmt. Ein Kampf zwischen Vernunft und Sinnenwelt kann aber nur ein moralischer sein und muß entweder zu moralischer oder unmoralischer Dichtung führen. Wo in aller Welt wäre nun in der *Vita Nuova* ein sinnliches Begehren ausgesprochen, das von Vernunft und Wille bekämpft und zurückgewiesen werden müßte? Wo wäre der moralische Kampf, wenn die Liebe von Anfang an eine übersinnliche, ja sogar das Prinzip der Tugend selbst ist? Das Zittern und Fliehen und Klagen der Lebensgeister, all das Dramatische hin und her im Gebiete der *anima sensitiva* will bei den Dichtern des neuen Stiles doch nur besagen, daß ihre Sinne sich leidend verhalten in der Liebe, daß sie unterjocht und gequält sind. Indes, wo der Sieg entschieden ist, da kann es sich nicht mehr um Kampf und Kontrast handeln; und dieser Sieg über die Sinnlichkeit wurde schon von den letzten Troubadours erfochten. Vielleicht sind Cesareo und Azzolina gerade dadurch zu ihrer eigentümlichen Auffassung gekommen, daß sie diese letzten Troubadours kaum berücksichtigen, daß sie die unstreitbare Tatsache einer übersinnlichen Liebe vor dem Einsetzen des neuen Stiles nicht genügend hervortreten ließen. Die richtige Einsicht, daß man nicht übersinnlich lieben kann, bevor die Sinnlichkeit nicht niedergekämpft ist, mag sie bewogen haben, diesen Kampf als notwendige Vorstufe sozusagen zu konstruieren. Aber wir brauchen ihn nicht zu konstruieren, denn er ist historisch belegt. Wir haben ihn bei den späten Provenzalen und in Italien in den späten „Sizilianern": bei Davanzati, bei Monte Andrea[1] und zum Teile sogar bei Guittone. In der *Vita Nuova* jedoch ist er bereits entschieden. Wozu sollen wir mit

[1] Vgl. z. B. seine Kanzone: *Ai misero tapino!*

übertriebenem Scharfsinn Dinge in das Werk des Dichters hineindeuten, die er sich gleich am Eingang (§ 2) ausdrücklich verbeten hat? „Ed avvegna che la sua (di Beatrice) immagine, la quale continuamente meco stava, fosse baldanza d'amore a signoreggiarmi, tuttavia era di sì nobile virtù, che nulla volta sofferse che Amore mi reggesse senza il fedele consiglio della ragione, in quelle cose là dove cotal consiglio fosse utile a udire. E però che soprastare alle passioni ed atti di tanta gioventudine pare alcuno parlare favoloso, mi partirò da esse." Was heißt das anderes als: Es mag euch unglaublich scheinen, aber niemals hat die Vernunft meine Sinnlichkeit aufkommen lassen. Reden wir darum von einem Kampf zwischen Sinnlichkeit und Liebe *nicht*. Reden wir von höheren Dingen.

Einen richtigen Grundgedanken aber wird man in der Auffassung Cesareos und Azzolinas dennoch anerkennen müssen. Azzolina hat mit scharfem Auge beobachtet, wie von den einzelnen Vertretern des „neuen Stiles" fast jeder wieder in anderer Weise die Idee mit dem Körper, das Allgemeine mit dem Individuellen in seiner geliebten Herrin verbindet, wie der Eine über der symbolisierten Idee die symbolisierende Frau, der andere über dem lebendigen Weib den abstrakten Gedanken, den sie bezeichnen sollte, beinahe vergißt. Demgemäß schmecken von diesen Dichtungen die einen noch mehr nach der Erde, die anderen mehr nach den Himmeln, und man kann in diesem Sinne wohl von einer mehr oder weniger sinnlich oder übersinnlich empfundenen Dichtung im „neuen Stile" reden. Derartige Unterschiede, die zweifellos vorhanden sind und von Azzolina in feine Nüancen abgestuft werden, fallen aber nicht mehr unter die Betrachtung des philosophischen Gehaltes der Dichtung; sie können nur durch ästhetische Interpretation und Einzelanalyse festgestellt werden. Mit anderen Worten: die Sinnlichkeit jener übersinnlichen Dichtung

liegt in der Form und nicht im Inhalt. Nun kann ja freilich bei den immer flüssigen Beziehungen zwischen Form und Inhalt der Fall eintreten, daß der sinnliche Beigeschmack der Form stark genug wird, um auch den Inhalt zu ergreifen. Und auf diesem Wege kommt es dann von neuem zu einem Kampf von Sinnlichkeit und Vernunft. Damit tritt man aber auch schon aus der Dichtung des *dolce stil nuovo* heraus und gelangt zu Petrarca. Erst Petrarca hat mit Bewußtsein diesen zweiten Kampf von Sinnenwelt und Vernunft, von Schönheit und Reflexion zum eigentlichen Gegenstande seiner Kunst erhoben. Cino da Pistoia, der letzte Sänger des neuen Stiles, bezeichnet den Übergang.

# Das Erkenntnisproblem.

Nach all dem Gesagten kann es keinem Zweifel mehr unterliegen, daß die Liebesdichtung des *dolce stil nuovo* prinzipiell symbolisch zu deuten ist. Ich sage prinzipiell, denn überall da, wo die Frau noch keine symbolische Geltung hat, ist's noch der alte Stil. Wer diese Definition nicht festhält, wird nie zur Klarheit kommen. Nun sind die Dichter freilich selten Männer von Prinzipien, und es gibt wohl keinen einzigen Vertreter des neuen Stiles unter ihnen, der sich nicht auch im alten dann und wann gefallen hätte. Solche Ausnahmen festzustellen ist Sache der Einzelkritik. Der Literarhistoriker, dessen Gegenstand in letzter Linie immer die Form ist und nicht die Philosophie, kann darum ohne Bedenken eine weitere Definition, ja sogar die sehr weitherzige von Vittorio Cian gelten lassen: „Der *stil nuovo* umfaßt (ohne die Einschränkung jenes *dolce*, das Dante aus wohlberechtigten Opportunitätsrücksichten gesetzt hat) die ganze neue und originelle Dichtung, nicht die erotische Lyrik allein.“ [1]

Die symbolische Wertung der Frauenminne bildet zwar die wesentliche, aber doch nicht die einzige Seite an der Dichtung des neuen Stiles. Vor allem ist die Art, wie der zu symbolisierende Gedanke von den Dichtern aufgefaßt und ausgedrückt wird, eine zweifache: eine

[1] Cian, I contatti letterari italo-provenzali . . .. S. 16.

vorwiegend verstandesmäßige und scholastische und eine vorwiegend gefühlsmäßige und mystische.

Trat man mit wissenschaftlichem Geist an die Sache heran, so ward man bald gewahr, daß das Verfahren, wonach die früheren Dichter das Entstehen der Liebe zu erklären suchten, nicht mehr genügen konnte. Man hatte ja nunmehr in der aristotelischen Psychologie und Erkenntnislehre eine Fülle neuer Werkzeuge gefunden, um der Frage auf den Leib zu rücken. Die Troubadours und die Sizilianer vermochten den Vorgang des Verliebens nur zu schildern, nicht zu erklären, wie Gaspary richtig bemerkt. Das wird nun mit einem Schlage anders. Auch hier wieder ist Guinicelli der führende Geist. Als echter Dichter nimmt er seine Zuflucht zu einem Gleichnis, und als gründlicher Denker wählt er ein solches, das zu seinem Gegenstande eine tiefere als nur bildliche Verwandtschaft hat:

Splende in la Intelligenza dello cielo
Dio creator, più ch'a 'nostri occhi il Sole:
Quella 'ntende il suo fattor oltra'l velo;
Lo ciel volgendo, a lui ubidir tôle,
E consegue al primero
Del giusto Dio beato compimento.
Così dar dovria il vero
La bella donna, che negli occhi splende,
Del suo gentil talento,
Chi mai di lui ubidir non si disprende.

Das *Tertium Comparationis* ist hier das Erkenntnisvermögen, das in gleicher Weise in dem Liebhaber wie im Himmelsgewölbe wohnt, und der Akt des Erkennens, der in gleicher Weise bei beiden das liebende Hinstreben, den „Gehorsam" erzeugt. Die früheren Dichter legten das Hauptgewicht auf die sinnliche Wahrnehmung durchs Auge, die neuen legen es auf das innere Verständnis. An Stelle der physiologischen ist die psychologische, an Stelle der sensualistischen die idealistische Erklärung von

Erkenntnis und Minne getreten. Dasselbe bestätigt uns Guido Cavalcanti in seiner bekannten theoretischen Kanzone:

(Amore) Ven da veduta forma che s'intende,
Che prende nel possibile intellecto,
Come in subiecto, loco e dimoranza.

Nun war bekanntlich die Erkenntnistheorie in der Scholastik eines der strittigsten Gebiete. Besonders das Verhältnis des möglichen Verstandes (intellectus possibilis) zum tätigen (intellectus agens) hatte, da es von Aristoteles im unklaren gelassen war, zu zwei entgegengesetzten Auffassungen Anlaß gegeben.

Averroes und die Averroisten lehren[1], daß der mögliche sowohl wie der tätige Verstand von der individuellen Seele des Menschen getrennt existiere. Dem Menschen eigen ist nur der sogenannte passive oder hylische Verstand, das was die Scholastiker als *vis aestimativa* bezeichnen und was dem Tiere in ähnlicher Weise zukommt. Der tätige Verstand aber ist getrennte Substanz: eine Universalintelligenz und zwar die niederste in dem sphärischen Stufenreiche der Intelligenzen. Sie strömt aus der Mondsphäre herab auf die Menschheit und kann darum die sublunare Intelligenz genannt werden. In der Mitte zwischen dem jedem Menschen eigenen hylischen oder passiven Verstand und dem keinem Menschen eigenen tätigen Universalverstand liegt der mögliche Verstand. Er ist kein selbständiges Prinzip, keine Substanz, er entsteht vorübergehend und gelegentlich, sooft sich im Menschen der passive mit dem aktiven Verstand zum Erkenntnisprozeß vereinigt. Mit anderen Worten: das logische und abstraktive Erkennen erfolgt nicht innen im Gehirn des Menschen, sondern gleichsam von außen her und steht zu der individuellen Menschenseele nicht

[1] Näheres und die einschlägige Literatur bei Überweg-Heinze, Grundriß der Geschichte der Philosophie. 2. Teil. 8. Aufl., Berlin 1898, S. 221 ff.

in einem natürlichen und effektiven, sondern in einem okkasionalistischen Kausalzusammenhang. Jedesmal, wenn der Mensch vermöge seiner sinnlichen Wahrnehmung und vermöge seiner *vis aestimativa* gewisse intelligible Vorstellungen zur Klarheit herausgearbeitet hat, teilt sich ihm von außen die sublunare Intelligenz mit: so erfolgt die rationale Erkenntnis. An dem allgemeinen, tätigen und objektiven Verstand nimmt der einzelne also nur zeitweise und nur insofern teil, als er sich zur Erkenntnis anschickt und vorbereitet. Er kann auf diese Weise in größerem oder kleinerem Umfange zu einem erworbenen Verstande gelangen *(intellectus adeptus)*. Hat er sich aber durch Erkenntnis sämtlicher Spezies auf Erden den ganzen möglichen Verstand angeeignet, hat er die höchste Summe des *intellectus adeptus* erreicht, so rückt er in eine höhere Stufe der Erkenntnis auf und gelangt zur spekulativen Erkenntnis der reinen, immateriellen Substanzen, die der vorzügliche Gegenstand des *intellectus activus* sind. Damit wird er gottähnlich. So ergeben sich drei Stufen für den Menschen:

1) die individuelle, wo er dem Tiere ähnlich und vergänglich ist wie dieses;

2) die Stufe des erworbenen Verstandes, wo er vorübergehend an der ewigen Universalintelligenz teil hat;

3) die des tätigen Verstandes, wo er sich den ganzen möglichen Verstand angeeignet hat, von Stufe zu Stufe zur Erkenntnis der reinen Intelligenzen und schließlich zur Gotteserkenntnis emporsteigt, um nach seinem Tode in einer pantheistischen und immateriellen Substanz sich aufzulösen.

Diese Lehre mußte folgerichtigerweise dazu kommen, die Unsterblichkeit des Individuums als Individuum zu leugnen. Zugleich schloß sie auch die freie Willensbestimmung aus, denn, streng intellektualistisch angelegt wie sie war, machte sie den Willen abhängig vom

Intellekt. Wo keine eigene Vernunft dem Individuum zugestanden wurde, konnte es auch keinen eigenen Willen haben.

Eine derartige Auslegung des Aristoteles durfte von den katholischen Scholastikern nicht hingenommen werden. Es galt die Einheit der individuellen Menschenseele zu retten. So ward denn hauptsächlich von Albertus Magnus und Thomas von Aquino der Kampf gegen die Averroistische Lehre eröffnet, die im christlichen Abendland und nicht zum wenigsten in Italien sich geltend zu machen begann.[1] Da aber auch diese frommen Männer den Übergang von der sinnlichen Vorstellung zur abstrakten Erkenntnis nicht zu erklären, den Sprung vom Tier zum Menschen nicht zu überbrücken vermochten, so nahmen sie ihre Zuflucht ebenfalls zu einem okkasionalistischen Wunder: die *anima rationalis*, und damit auch der Intellekt, so lehren sie, wird jedesmal von Gott geschaffen und eingeflößt, sobald ein menschlicher Embryo sich ausgebildet hat. Die Mitteilung der Intelligenz von außen und oben, die, nach Averroes, bei jedem einzelnen Erkenntnisakt immer wieder stattfand, ist damit auf einen einzigen Fall am Anfang des menschlichen Lebens beschränkt. Aber ein Wunder und ein metaphysischer Vorgang bleibt sie noch immer. Der wesentliche Unterschied der beiden Lehren liegt deshalb weniger hier, weniger in der einmaligen oder mehrmaligen Verbindung des höchsten Erkenntnisvermögens mit den niederen Seelenkräften, als in der Art, in der Innigkeit und Dauer dieser Verbindung. Bei Averroes ist sie eine vorübergehende, bei Thomas eine vom Moment der Eingießung ab unzerstörbare und ewige: die Intelligenz kann aus ihrer individuellen Hülle nie wieder heraus. Sie kann sich erweitern, bereichern, entfalten, aber niemals über

[1] Vgl. E. Renan, Averroès et l'Averroisme. Paris 1852, 2. Aufl. 1865, bes. IIe. Partie.

die Grenze ihrer menschlichen Individualität hinweg sich ins Allgemeine verlieren. Sie muß um den Preis ihrer Unsterblichkeit auf die übermenschliche Gottähnlichkeit im averroistischen Sinne verzichten. Erst die Mystiker haben diese Rückkehr zur Gottheit dem Individuum wieder durch ein neues Wunder auf dem Wege der Ekstase eröffnet. Hier berühren sich — das sei im Vorbeigehen gesagt — die christlichen Mystiker mit dem Averroismus. — Der Akt der Erkenntnis ist nun bei Thomas natürlich ein anderer: er kommt, sobald die sinnliche Wahrnehmung stattgehabt hat, von innen durch die Selbsttätigkeit der Einzelintelligenz, nicht von außen durch die Vermittlung der Universalintelligenz zustande. Bei Averroes verhält sich der mögliche Verstand zum tätigen wie die Spezies zu den Universalien, wie der einzelne Fall zur allgemeinen Bedingung, bei Thomas wie die Anlage zur Tätigkeit. Die Anlage ist gemeinsam und nur quantitativ verschieden in den einzelnen Menschen, die Tätigkeit aber ist immer Sache des Individuums. Ziehen wir die äußersten Konsequenzen der beiden Erkenntnistheorien, so ergibt sich für Averroes, daß, je höher die Erkenntnis gesteigert wird, desto mehr das Individuelle sich verflüchtigt: für Thomas beinahe das Gegenteil: je höher die Erkenntnis beim Individuum, desto reicher und kräftiger seine Individualität, und die allerletzte Konsequenz müßte lauten: jede Erkenntnis ist individuell, so viele Individuen, so viele Erkenntnisinhalte und Erkenntnisformen. Diese äußersten Konsequenzen aber hat sich Thomas gescheut zu ziehen. Sie hätten ihn zum Skeptizismus geführt. Er nimmt vielmehr einen mittleren Standpunkt ein, indem er das Individuationsprinzip weder mit Averroes ausschließlich in die Materie, noch auch ausschließlich in die Form resp. Intelligenz setzt, sondern in die Verbindung der beiden.[1] Uns

[1] Näheres bei Hauréau, Histoire de la phil. scolast. 1, 2, S. 347 ff.

kommt es hier aber nicht auf die Darstellung der thomistischen Philosophie, sondern auf genaue Kennzeichnung der Gegensätze an, in denen sich die Gedanken jener Zeit bewegten. Tatsächlich hat es damals nicht an Scholastikern gefehlt, die in der Intelligenz selbst das Prinzip der Individualität erblicken wollten.[1]

Und nun fragen wir uns: nach welcher der entgegengesetzten Seiten haben die Dichter des *dolce stil nuovo* geneigt? G. Salvadori entschied sich in seiner wertvollen Arbeit: *la poesia giovanile e la canzone d'amore di G. Cavalcanti*[2] ohne weiteres für die averroistische Geistesrichtung. Zweifellos hat er damit das Richtige getroffen. Seine geistvollen Ausführungen hätten an Überzeugungskraft vielleicht noch gewonnen, wenn er die Gegensätze in den damaligen Erkenntnistheorien herausgearbeitet, auf die Alternative von materiellem oder intellektuellem (formellem) Individuationsprinzip zurückgeführt und die andere Möglichkeit auszuschließen sich bemüht hätte. Wir versuchen im folgenden einige Beweisstücke nachzutragen, die uns geeignet scheinen, Salvadoris These zu stützen und womöglich zur Sicherheit zu erheben.

Zunächst ein innerer und philosophischer Grund: die individualistische Erkenntnislehre, selbst in der gemäßigten Form des Thomismus, führt notwendigerweise dazu, das Moment der selbständigen und bewußten Geistestätigkeit im Erkenntnisprozeß herauszuheben. — Vom Standpunkt des Averroismus aus läßt sich die Tatsache des Selbstbewußtseins nicht erklären, gerade so wenig

[1] Das bezeugt uns z. B. A. Magnus, De Nat. et orig. animae, tract. I, cap. VII: . . . mentiuntur omnino qui dicunt, quod forma quae est in anima, duplicem habet comparationem: unam quidem ad rem cujus est forma, et sic dicunt ipsam esse universalem: et aliam ad intellectum, et sic dicunt individuam esse per intellectum in quo est.

[2] Rom 1895.

wie von dem des Sensualismus aus. Thomas wendet sich nun mit überraschender Schärfe gegen diese beiden Erkenntnistheorien: obgleich sie in ihrem innersten Wesen sich vollständig entgegengesetzt sind, so hat er doch richtig erkannt, daß sich gegen die eine sowohl wie gegen die andere das Moment der selbstbewußten geistigen Tätigkeit geltend machen läßt. Den Sensualismus widerlegt er kurz und bündig in seiner *Summa contra Gentiles:* „Kein Sinn erkennt sich selbst. Das Auge sieht sich selbst nicht und sieht nicht, daß es sieht. Diese Erkenntnis ist Sache einer höheren Kraft, des Intellekts. Er nur erkennt sich selbst und erkennt zugleich, daß er erkennt." [1] Zum Averroismus nimmt Thomas anderwärts Stellung. Bevor er ihn angreift, sorgt er aber dafür, die Art der menschlichen Selbsterkenntnis genau zu bestimmen und von der göttlichen zu unterscheiden. Der göttliche Intellekt erfaßt sich selbst; sich selbst zu denken ist sein eigenstes Wesen. Der menschliche Intellekt aber kann sich nur durch einen Rückschluß erfassen: er erkennt sich an seiner Tätigkeit und durch seine Tätigkeit. Seinem Wesen nach ist er zunächst auf die sinnlich wahrnehmbaren Dinge gerichtet und nur auf diesem Umweg kann er in sich selbst zurückkehren. [2] — Und jetzt, nachdem dies feststeht, wird als erster Satz der folgende gegen den Averroismus ins Feld geschickt: „Si intellectus agens est substantia separata, impossibile est, quod per ipsam formaliter intelligamus: quia id quo formaliter agens

[1] II. cap. 66. Nullus enim sensus cognoscit se ipsum nec suam operationem: oculus non videt seipsum, nec videt, se videre, sed hoc superioris potentiae est. Intellectus autem cognoscit seipsum et cognoscit, se intelligere.

[2] Summa Theol. I, 1, qu. 87, art. 1. Non per essentiam suam, sed per actus suos se cognoscit intellectus noster . . . Si igitur intellectus cognoscit actum suum, aliquo modo cognoscit illum, et iterum illum actum alio actu.

agit, est forma et actus agentis; cum omne agens agat inquantum est actu.“[1] Das heißt, wenn ich mich nicht täusche, in unser einfaches Deutsch übertragen: Wenn der tätige Verstand eine getrennte Substanz für sich ist, so ist es unmöglich, daß wir durch ihn formaliter, d. h. actu, d. h. durch Tätigkeit erkennen. Noch einfacher: nach Averroes wäre die Erkenntnis überhaupt keine Tätigkeit des Menschen. Selbsterkenntnis aber ist immer nur durch geistige Tätigkeit möglich, ergo kann Averroes die Tatsache der Selbsterkenntnis nicht erklären — oder er kann es nur, was für Thomas nicht in Betracht kommen durfte, auf der höchsten und gottesähnlichen Stufe der Erkenntnis, wo schließlich das Denken mit seinem eigenen Objekt identisch wird. — Der heilige Thomas kommt also, wie wir aus den angeführten Stellen sehen, dem *Cogito ergo sum* des Descartes schon ziemlich nahe.[2]

Demgegenüber ist es ein gemeinsamer und höchst charakteristischer Zug der Dichter des neuen Stiles, daß sie die Erkenntnis des geliebten Gegenstandes fast ganz passiv über sich ergehen lassen, niemals die aktive, subjektive und bewußte Seite im Ablauf des Erkenntnisprozesses hervorkehren. Außer den bereits zitierten Stellen aus Guinicellis und Cavalcantis Kanzonen beachte man noch die folgenden, die sich ohne Mühe auch vermehren ließen:

Dal ciel si mosse spirito in quel punto
che quella donna mi degnò guardare,
e vennesi a posar nel mio pensero,
Et lì mi conta sì d'amor lo vero

---

[1] ibid., qu. 88, art. 1.

[2] Wenn ihm daneben auch die Auffassung des Intellekts als einer rezeptiven Potenz für sämtliche intelligiblen Formen geläufig ist, so beweist das, daß er nach der anderen Richtung hin sich doch wieder mit Platonismus und Averroismus berührt.

ched ogni sua virtù veder mi pare
siccom' io fosse nel suo core giunto,[1]

Glaubt man hier nicht die Mitteilung der averroistischen Universalintelligenz im Bilde versinnlicht zu erkennen?

Quanto è nell'esser suo bella, e gentile
negli atti ed amorosa,
tanto lo immaginar, che non si posa,
l'adorna nella mente, ov'io la porto;
non che da sè medesmo sia sottile
a così alta cosa,
ma dalla tua virtute ha quel, ch'egli osa
oltra il poter che natura ci ha porto.[2]

Könnte man mit klareren Worten an ein außerhalb und überhalb des Individuums gelegenes Erkenntnisprinzip appellieren? Eine starke Beimischung von Mystizismus erhält diese okkasionalistische Erkenntnistheorie im letzten Sonett der *Vita Nuova:*

Oltre la spera, che più larga gira,
Passa il sospiro, ch'esce del mio core:
Intelligenza nuova, che l'Amore
Piangendo mette in lui, pur sù lo tira.

Quand'egli è giunto là, dov'el desira,
Vede una donna, che riceve onore,
E luce sì, che per lo suo splendore
Lo peregrino spirito la mira.

Wenn je einmal die eigene intellektuelle Tätigkeit etwas mehr zur Geltung kommt, so geschieht es immer nur so, daß sie als Vorbereitung zur würdigen Aufnahme der hohen Frau Intelligenza erscheint. Sobald diese herabsteigt, flüchten die animalischen Seelenkräfte:

Quando 'l pensero divien sì possente,
che m'incomincia sua virtute a dire,

[1] Cavalcanti, son. Io vidi li occhi.
[2] Dante, canz. Amor che muovi.

sento 'l su' nome chiamar nella mente,
che face li miei spiriti fuggire.[1]

Auch die mehrfach wiederkehrende Vorstellung, daß alle Himmel ihr Licht auf die Geliebte herabströmen, reiht sich mühelos in die Gedankenwelt des Averroismus ein — ohne daß sie deshalb den thomistischen Anschauungen zu widerstreiten brauchte. Wir wollen ja nicht zwischen Averroes und Thomas entscheiden, sondern zwischen averroistischen Gedanken und solchen, die es nicht sind. Die von allen Sphären erleuchtete Frau wäre demgemäß als die unterste Intelligenz aufzufassen, sofern man sich nicht scheut, das poetische Bild so streng philosophisch zu pressen.

Ciascuna stella negli occhi mi piove
della sua luce e della sua virtute.
Le mie bellezze sono al mondo nuove,
perocchè di lassù mi son venute.[2]

Selbst der Brauch, die Geliebte zum Symbol der Philosophie zu erheben, konnte sich am naturgemäßesten jedenfalls aus der Annahme einer getrennten Universalintelligenz herausbilden. Seinen eigenen individuellen Verstand unter der Figur einer Dame anzuschmachten, wird so leicht nicht jemanden beikommen, auch im Mittelalter nicht, wo man gewöhnt ist, die unmöglichsten Dinge zu personifizieren. Tatsächlich finden sich auch schon bei den spanisch-orientalischen Denkern die Spuren dieses philosophischen Minnedienstes. Der Schüler des Maimonides, Joseph ben-Jehouda, schrieb an seinen Lehrer eines Tags den folgenden Brief: „Hat nicht gestern deine Tochter Pleiade, die schöne, die reizende, Gnade vor mir gefunden? Das Mädchen gefiel mir und ich habe mich von Herzen mit ihr verlobt, wie das Gesetz, das auf dem

[1] Cino da Pistoia, Ball. Lasso, ch'amando la mia vita more.
[2] Dante, Ballata IX. Io mi son pargoletta.

Sinai gegeben wurde, verlangt. Und in dreifacher Weise habe ich die Heirat mit ihr geschlossen: als Mitgift gab ich ihr das Silber der Freundschaft, ich schrieb ihr einen Liebeskontrakt, denn ich liebe sie, und ich umarmte sie so, wie der Jüngling die Jungfrau umarmt. Und nachdem ich sie so gewonnen hatte, lud ich sie ins Hochzeitsbett der Liebe. Weder Überredung brauchte ich noch Gewalt, denn sie schenkte mir ihre Liebe, weil ich ihr die meinige geschenkt und meine Seele an die ihrige gefesselt hatte. Und all das geschah vor zwei wohlbekannten Zeugen, meinen Freunden Ben-Obeid-Allah (Maimonides) und Ben-Roschd (Averroes). Aber noch war sie im Hochzeitsbett in meinem Besitze, als sie mir untreu wurde und sich schon zu anderen Liebhabern wandte.“ [1] — Es ist eine bequeme Gewohnheit geworden, überall wo in der Vulgärliteratur die Philosophie als Frauengestalt auftritt, immer nur an Boethius zu denken. Aber so ganz mechanisch haben doch nicht alle Dichter die hergebrachten Allegorien nachgezeichnet. Allein schon die außerordentliche Wertschätzung der Philosophie, wie sie im Laufe des 13. Jahrhunderts hervortritt, muß in Zusammenhang mit dem arabischen Aristotelismus gebracht werden. In Italien vollends haben wir zwei bekannte Lehrgedichte, die anerkanntermaßen den averroistischen Begriff der Universalintelligenz zur Grundlage ihrer Allegorien machen und uns deren weitgehende Verbreitung bezeugen. Wo und wie diese Dichter die Bekanntschaft mit dem Averroismus machten, ist eine Frage, die uns nicht in Verlegenheit zu setzen braucht. An allen Orten, in allen höheren Schulen wurde diese Philosophie gelehrt, besprochen, bekämpft

[1] Munck, Notice sur Joseph ben-Jehouda im Journal asiatique. 1842. Juli. S. 61 ff. Andere Belege scheinen freilich in der arabischen Literatur des Mittelalters nicht vorhanden zu sein, wie mich Herr Geheimerat Merx zu versichern die Güte hatte.

und verteidigt. Sie lag in der Luft, und man müßte sich wundern, wenn ein gebildeter Dichter unberührt davon geblieben wäre.

Freilich sind jene zwei Lehrgedichte, die *Intelligenza* und das *Reggimento e costumi di Donna*, geeignet, uns auch eine andere Tatsache zu lehren, nämlich daß selbst die wichtigsten Grundbegriffe jener griechisch-arabischen Philosophie von den meisten eher den Worten als den Gedanken nach erfaßt wurden, und daß man sich namentlich der gefährlichen und ketzerischen Tragweite des neuen Erkenntnissystemes nicht immer bewußt war, daß man es christlich temperierte und abdämpfte. So z. B. der Verfasser der *Intelligenza*, wenn er singt:

> L'anima col corpo è quel palazzo,
> che fondò Dio maestro grazioso,
> nel qual la 'ntelligenza sta'n sollazzo,[1]

so verwischt er damit den stark naturalistischen Charakter in der Schöpfungslehre des Averroes vollständig; oder Francesco da Barberino, wenn er zu Madonna Intelligenza sagt:

> Dal vostro bel guardar la mente mia
> Viva tuttora e lungo tenpo allegra.
> E dopo vita ancor più viva e duri,[2]

so hält er damit ausdrücklich an seiner Unsterblichkeit fest, und wenn er sich gar an den Intelletto (possibile) wendet mit den schmeichelhaften Worten:

> Tu gran maestro di cognizione,
> La qual è parte d'ogni sapienza:
> Tu che poresti ancor viver melglio
> Senza colei, che sanza te non vale,

[1] Die Intelligenza, ediz. P. Gellrich, Breslau 1883.

[2] Del Reggimento e Costume di Donna, ediz. Baudi di Vesme, Bologna 1875, S. 222.

so verrät er damit eine so grobe Auffassung des Erkenntnisprozesses, daß der Intelletto possibile vollständig im Recht ist, wenn er ihm erwidert:

> Ma tu mi par d'uno ingiengnio si grosso,
> Ch'i 'non so ben s'io ti lasso passare.[1]

Die Wenigsten mögen gemerkt haben, auf was für schlimme Pfade sie am Gängelbande des Averroes geraten konnten. Wir sind zum zweitenmal an einem Punkte angekommen, wo die philosophische Dichtung Gefahr lief, mit der orthodoxen Scholastik und Theologie in Widerspruch zu geraten. Der Averroismus bejaht die Universalintelligenz, aber verneint die Unsterblichkeit und freie Willensbestimmung des Individuums. Die Dichter des *stil nuovo* ergreifen den ersten Satz und nun tritt ihnen zum zweitenmal eine unerbittliche Alternative in den Weg: Entweder ihr müßt umkehren und die Universalintelligenz aufgeben, oder ihr müßt einen Weg finden, sie mit eurem christlichen Glauben auszusöhnen; entweder ihr verzichtet auf die wissenschaftliche Erkenntnis der immateriellen Dinge, oder ihr sucht euch einen anderen Erkenntnisweg als den rationalistischen. Dieser andere Weg war nun auch wirklich schon gefunden und wurde alsbald eingeschlagen: nämlich die christliche Mystik.

Die Gegensätze von Averroismus und Mystizismus springen sofort in die Augen. Die erste Richtung lehrt, daß der Mensch zur höchsten Vollendung nicht durch ein praktisches Verhalten oder durch fromme Schwärmerei gelangen könne, sondern nur durch die Wissenschaft, deren vollen Besitz der Weise erst nach langjähriger Arbeit am Ende seines Lebens sich erwirbt. Die Mystiker aber, wir denken dabei vorzüglich an die Franziskaner, machen die höchste Erkenntnis und das höchste Gut,

[1] ibid., S. 432f.

die ekstatische Vereinigung mit Gott, von einem Gnadenakte des Himmels abhängig. Rationalistische Studien können nur dazu dienen, die göttlichen Wahrheiten zu trüben. Der begeistertste Sänger dieser anderen Erkenntnislehre war in Italien bekanntlich Jacopone da Todi. Zornig wendet er sich gegen die zünftige Philosophie:

Mal vedemmo Parisi
Che n'ha destrutto Assisi:
Con la lor lettoria
Messolo en mala via . . . .
Adunansi a capitoli
A far li molti articoli:
E'l primo dicitore
È'l primo rompitore.

Vedete el grand'amore
Che l'un a l'altro à 'n core . . .
Se non gli dai la voce,
Porràtte ne la croce.

Dagegen preist er nun sein eigenes Erkenntnisverfahren:

Tenendo io acceso l'affetto
Serro tutto l'intelletto,
Poi mi metto senza oggetto
Nella sacra tenebria.

Il maggior stato che sia
Entrare è in tal tenebria:
Chè qui c'è filosofia
Che ti sa ben ammaestrare.[1]

[1] Vgl. A. D'Ancona, Jac. da Todi, il giullare di Dio del sec. XIII, in Studj sulla lett. ital. dei primi sec., Ancona 1884. Das dort zitierte Buch: Tempesti, S. Bonaventura . . . ovvero Mistica Teologia, Venezia 1748, wo Bd. II, S. 312—404 verschiedene Lauden Jacopones an der Hand der Schriften Bonaventuras kommentiert werden, war mir leider nicht zugänglich. Übrigens kann für die Erkenntnistheorie Jacopones der außerordentlich gemäßigte Standpunkt Bonaventuras auf keinen Fall ausschlaggebend gewesen sein.

Mit derartigen Lehren treten wir aus dem Gebiet der scholastischen Philosophie heraus. Die Anfänge dieser Mystik weisen uns vorzugsweise auf die von Gioachino da Fiore ausgehende Bewegung hin. Die Erkenntnistheorie dieses sonderbaren Schwärmers läßt sich mit den Worten Reuters in Kürze charakterisieren: „Nicht als ob von ihm dem kritischen menschlichen Verstande das Recht zur Fortbildung zugesprochen worden wäre: im Gegenteil, gerade wider dieses erhob sich sein lautester Protest. Alle scholastische Theologie, auch die konservative, da sie mit den Mitteln der Dialektik operierte, galt ihm als verwerflicher Rationalismus, als schlechthin unfähig, eine echte Erkenntnis von Gott und göttlichen Dingen zu bilden, die Vernunft als blind im Verhältnis zum Worte Gottes, alle Vernünftelei als Befangenheit in dem Buchstaben. Die Hülle desselben muß gesprengt werden, will man die Vervollkommnung erzielen; aber diese kann nicht das Wissen des natürlichen Menschen, sondern nur der heilige Geist Gottes in den von ihm Begeisterten erwirken.“ [1] Die Philosophen vergleicht Joachim mit den Männern von Sodom, welche die Türen erbrachen, d. h. durch eigene Vernunft anstatt durch Glauben und Liebe zur Wahrnehmung eingehen wollen. [2]

Der enge Zusammenhang zwischen den Joachimiten und den spiritualen Franziskanern ist durch Felice Tocco aufs einleuchtendste dargetan.[3] Die Quellen Joachims sind im Orient, in der griechischen Kirche zu suchen, die ja auf das religiöse Leben Süditaliens während des ganzen Mittelalters einen lebhaften Einfluß geübt hat.[4] Aber noch auf anderen Wegen drang die Mystik in die abend-

[1] Reuter, Gesch. der relig. Aufklärung, II, S. 194.

[2] Vgl. Ch. U. Hahn, Geschichte der Ketzer im Mittelalter, 3. Bd., Stuttgart 1850, S. 125ff., und F. Tocco, L'eresia nel medioevo, S. 381. — [3] Und von neuem durch J. Ch. Huck, *Ubertin von Casale und dessen Ideenkreis*, Freiburg i. B. 1903.

[4] Tocco a. a. O., S. 387 ff.

ländische Theologie und Scholastik.[1] Das grundlegende Buch für die byzantinische sowohl wie für die abendländische Bewegung sind die mystischen Schriften des Pseudo-Dionysius Areopagita, der seinerseits wieder von einem syrischen Mystiker, Stephan Bar Sudaili, abhängt.[2] Die Erkenntnislehre des Areopagiten ist in ihren Grundzügen ganz dieselbe wie diejenige des Jacopone da Todi. Ich wüßte sie nicht treffender zu charakterisieren, als es Merx in wenigen Worten getan hat: „In der «mystischen Theologie» lehrt Dionysius, daß nur durch Aufgeben alles Wahrnehmens und Denkens, alles Sinnlichen und Intelligibeln, alles Seienden und Nichtseienden, mit aller Anspannung, ohne Wissen, zu der Vereinigung mit dem über allem Wesen und Erkenntnis seienden Absoluten aufgestiegen werden kann, daß nur die Ekstase den Zutritt zu dem überseienden «Strahle des göttlichen Dunkels» vermitteln kann, denn er hat das Dunkel zu seiner Hülle gemacht, so zitiert Dionysius Ps. 18, 12.“[3] — Wie sehr dieser schwärmende Häretiker von den orthodoxesten Scholastikern, selbst vom heiligen Thomas als unantastbare Autorität geachtet wurde, ist bekannt. Besonders nachdrücklich verweist Thomas gerade an derjenigen Stelle auf ihn, die uns im vorigen Kapitel beschäftigte, nämlich bei seiner Lehre von der Universalliebe, und Dante preist ihn als das

> lume . . .
> che, giuso in carne, più addentro vide
> l'angelica natura e il ministero.[4]

[1] Die großen Gesichtspunkte mit einer Fülle mannigfaltigster Belehrung gibt A. Merx, Idee und Grundlinien einer allgemeinen Geschichte der Mystik. Heidelberger Rektoratsrede, 1893. — [2] A. L. Frothingham, Stephen Bar Sudaili. Leyden 1886. — [3] Merx, a. a. O., S. 20. Weitere Angaben bei Überweg-Heinze, a. a. O., S. 135ff. Dazu erinnere man sich nun der Cantici Jacopones über das mystische *Annichilamento*. — [4] Pardiso X, 115ff.

Der Einfluß des Areopagiten zieht sich wie ein roter Faden durch die ganze Theologie des Mittelalters hindurch. Demgegenüber ist die Joachimitische Bewegung nur ein kleines, seitwärts fließendes Bächlein. Beide vereinigen sich in dem Mystizismus der Franziskaner und beide kommen schließlich, wie Merx gezeigt hat, von der gemeinsamen Quelle des Platonismus her. — Es kann nicht unsere Aufgabe sein, die unendlichen Variationen darzustellen, in denen sich die Mystiker des Mittelalters, speziell die Franziskaner gefielen. Zunächst mag es genügen, die großen Gegensätze betont zu haben: auf der einen Seite der averroistische Aristotelismus mit der Universalintelligenz, auf der anderen die Mystiker mit der Universalliebe als höchster Kraft zur Erkenntnis.

Nun aber frägt es sich, ob die Dichter des neuen Stiles, an diesem zweiten Scheideweg angekommen, mit derselben Klarheit sich auf ihr Tun besannen, wie seinerzeit Guinicelli, als er die Symbolisierung des Minnedienstes inaugurierte? — Schwerlich: denn die Alternative zwischen Averroismus und Mystizismus konnte sich niemals mit solcher Klarheit darstellen wie diejenige zwischen Frauenminne und Gottesminne. Das erste Mal hatte man sich zwischen einem irdischen und einem überirdischen Wesen zu entscheiden. Der Fall war sehr einfach. Jetzt aber treten sich zwei Weltanschauungen gegenüber, die, so sehr sie auf den ersten Anblick sich voneinander abheben, bei näherem Zusehen doch einen gemeinsamen Grund zeigen, sich in gewisser Weise verwandt sind, sich gegenseitig bedingen und ergänzen und sich beinahe von selbst miteinander verquicken wollen, wie sich sogleich zeigen wird.

Um die mystische Note in der Dichtung des neuen Stiles herauszuhören, braucht man wahrhaftig kein feines Ohr. Sie ist darum auch von sämtlichen Literarhistorikern wahrgenommen worden. Es bedarf unsererseits keiner

neuen Beweise. Wir ersparen uns die Mühe, Bekanntes zu wiederholen, und erinnern nur an die *Vita Nuova*, an das „Fegefeuer", an das „Paradies". Demgegenüber ist das intellektualistische und averroistische Element, trotz Salvadoris Bemühungen, noch nicht genügend anerkannt worden. Und dennoch muß es, wenn man von den philosophischen Quellen des *stil nuovo* redet, notwendig als das primäre erscheinen. Ohne die Vorstufe des Aristoteles und des Averroes ist der Mystizismus bei philosophisch so durchgebildeten Männern wie Guinicelli, Cavalcanti und Dante überhaupt nicht möglich. Dieser wird in ihnen durch jene bedingt, und zwar auf zweifache Weise: durch Analogie und durch Kontrast. Durch Analogie, insofern beide die Möglichkeit der spekulativen Erkenntnis bejahen und sie als einen metaphysischen Vorgang auffassen. Durch Kontrast, insofern an Stelle des getrennten Intellektes nun die fühlenden und wollenden Kräfte, Liebe und Gnade, gesetzt werden.

Aber warum sollte nicht der umgekehrte Fall möglich sein? Warum sollte nicht die Mystik als das erste und der Intellektualismus als das zweite sich unseren Dichtern dargeboten haben? Und hat denn nicht tatsächlich der größte unter ihnen, Dante Alighieri, in seiner *Vita Nuova* zuerst der Mystik seinen Zoll bezahlt, bevor er im *Convivio* dem Intellektualismus und der Scholastik huldigte? Zweifellos, aber 1) ist Dante nicht der Gründer des neuen Stiles, sondern Guinicelli und Cavalcanti, und 2) war er zur Zeit, da er das „neue Leben" schrieb, nach seinem eigenen Zeugnis noch wenig mit der Philosophie vertraut.[1] Um die Gedankenfolge zu erforschen, wie sie in der Entwicklung der philosophischen Liebesdichtung sich bewegte, darf man nicht von der *Vita Nuova* ausgehen. Dieses Jugendwerk ist mystisch empfunden, aber nicht mystisch gedacht. Dante

[1] Convivio, II. 13.

hatte sich damals als schwärmerischer Jüngling und tiefer fühlend als philosophierend halb in die Schule der letzten Provenzalen, halb in diejenige Guinicellis gegeben. Die symbolische Rolle Beatricens — und darüber sind sich nun wohl die meisten Literarhistoriker einig — wird noch gar nicht mit gleichmäßiger Strenge durchgeführt. Erst mit dem Convivio beginnt die eigentliche philosophische Laufbahn Dantes. Hat er es uns doch selbst so deutlich gesagt! Ich halte es darum auch von diesem Standpunkte aus für verfehlt, wenn Cesareo und Azzolina[1] schon in der *Vita Nuova* einen Umschwung von der rationalistischen zur mystischen Auffassung erkennen wollen, wenn sie glauben, Dante habe sich schon damals in bewußten Gegensatz zu dem intellektualistisch gesinnten Cavalcanti gesetzt. Nur die Form hat mystischen Beigeschmack; was den Gedanken betrifft, so hatte Dante einen Gegensatz von Rationalismus und Mystik noch gar nicht erkannt, denn erst mit dem *Convivio* arbeitete er sich auf die gleiche philosophische Stufe herauf, auf der sich Cavalcanti schon vor ihm bewegte. Nach Cesareo müßte, wenn ich ihn richtig verstehe, das *Convivio* dem zweiten Teile der *Vita Nuova* gegenüber einen philosophischen Rückfall bedeuten. Soviel ist jedenfalls sicher, daß derjenige Mann — wer es auch immer gewesen sei —, der die Frau zum erstenmal mit Absicht und Bewußtsein als das Symbol für ein höheres Wesen gedacht hat, sie nur als reine Intelligenz, poetisch gesprochen: als Engel denken konnte, denn andere höhere Wesen als reine Intelligenzen gab es zu jener Zeit nicht. Und erst nachdem er dem herrschenden Intellektualis-

[1] a. a. O. Zu der abweichenden Auffassung bei P. Chistoni, *la seconda fase del pensiero dantesco*, Livorno 1903 werde ich im Novemberheft des Literaturbl. für germ.-roman. Philol. (1903) Stellung nehmen.

mus dieses Opfer gebracht hatte, stand ihm die Wahl frei, sich zu dem geschaffenen Symbole entweder als Averroist denkend und erkennend, oder als Mystiker wollend und liebend zu verhalten.

Wie sich Guinicelli verhielt, wagen wir nach den wenigen Stücken, die aus seiner zweiten Kunstepoche erhalten sind, nicht zu entscheiden. Als echter Dichter und equilibrierter Mensch scheint er immer eine glückliche Mitte zwischen den beiden Extremen gefunden zu haben. Wenn die folgenden Verse ihm auch nicht mit Bestimmtheit zugehören, so sind sie doch ganz in seiner Denkart geschrieben:

La bella stella, che il tempo misura,
sembra la donna che m'ha innamorato,
posta nel ciel d'amore;
e come quella fa di sua figura
a giorno a giorno il mondo illuminato,
così fa questa il core
de li gentili, e di quei ch'han valore,
co'l lume che ne'l viso le dimora;
e ciaschedun l'onora,
però che vede in lei perfetta luce,
per la qual ne la mente si conduce
piena virtute a chi se n' innamora;
e quest'è che colora
quel ciel d'un lume che a li buoni è duce,
con lo splendor che sua bellezza adduce.[1]

Derjenige Dichter aber, der mir die Averroistischen Gedanken am entschiedensten durchgeführt und auch vor ihren Folgen nicht zurückgescheut zu haben scheint, ist Guido Cavalcanti. Aus jener verwickelten Kanzone *Donna mi prega* bestimmte Schlüsse auf des Dichters Weltanschauung ziehen zu wollen, ist freilich ein aussichtsloses Unterfangen. Angesichts der absichtlichen Dunkelheit dieses vielgeplagten Lehrgedichts, angesichts

[1] Casini, Rime bolognesi. S. 51.

seiner unsicheren Textgestalt, die auch durch die neuesten Bemühungen E. Rivaltas[1] nicht viel erfreulicher geworden ist, angesichts unserer schwankenden Kenntnis der nicht weniger schwankenden psychologischen Terminologie Cavalcantis wird es vielleicht niemals gelingen, den genauen Sinn zu ermitteln. Die bisherigen Versuche können eher entmutigen als überzeugen.[2] Aber wer zwingt uns, den Hebel der Forschung gerade dort anzusetzen, wo der Boden am sumpfigsten ist? Ein Blick auf die großen philosophischen Strömungen der Zeit und ein kurzes Raisonnement führen uns weiter. Daß Cavalcanti die Frau nicht bloß als Individuum, sondern zeitweise auch als Symbol gefeiert hat, kann nicht mehr bezweifelt werden. Da er sich zu diesem Symbole aber, soweit wir seine Lieder kennen[3], nie als religiöser Schwärmer oder Mystiker verhält, so kann seine Stellungnahme im Grunde nur die intellektualistische und rationalistische gewesen sein. Es kann sich um das Mehr oder Weniger, aber nicht um das Ja oder Nein seines Averroismus handeln. Die oft zitierten Zeugnisse derer, die ihm nahe standen, lassen uns eher zum Mehr als zum Weniger neigen.[4] Der Seitenhieb auf die Frati Minori in dem Sonett: *Una figura della Donna mia* wäre bei einem Averroisten sehr verständlich, wenn man sich erinnert, wie heftig der franziskanische Bettelorden diese Philosophenschule bekriegt hat.[5] Vom Averroismus zum

[1] Le Rime di G. Cav., Bologna 1902, S. 123—126.

[2] Ich denke dabei an die Interpretation von Ercole, Goldschmidt, Salvadori, Zingarelli (Dante) und Azzolina.

[3] Die Autentität der bekannten 60 Jugendsonetten, für die auch Rivalta wieder eintritt, a. a. O., S. 17—33, scheint mir noch nicht erwiesen. Die Einwände Pellegrinis im Giorn. stor. 1895, S. 195 f., bleiben noch immer zu widerlegen.

[4] Die wichtigste und zusammenfassendste Behandlung dieser Frage bei Fr. D'Ovidio, Studii sulla Divina Commedia, Milano-Palermo 1901, S. 150 ff.

[5] Renan, a. a. O., S. 214 ff.

Atheismus aber ist noch ein guter Schritt, und die ganze Streitfrage über Cavalcantis Rechtgläubigkeit ist hauptsächlich dadurch in ein schiefes Fahrwasser geraten, daß man sie in ein übertriebenes Entweder-Oder hineingedrängt hat, wobei man gerne vergaß, wie innig, wie ahnungslos sich in jener Zeit das Orthodoxe mit dem Ketzerischen verband. Kam es doch selbst einem Dante nicht in den Sinn, den Averroes als Ketzer zu verdammen.[1] Und wer die Averroisten kennt, der weiß, daß sie stille Leute waren und sich sehr wohl hüteten, ihre Gedanken an die große Glocke der vulgären Dichtung zu hängen.

Nun haben aber in letzter Zeit drei italienische Gelehrte hintereinander die Weltanschauung Cavalcantis noch nach einer anderen Richtung hin orientieren wollen. In der Ethik soll Cavalcanti das tätige Leben und die aktive Tugend höher gestellt haben als das beschauliche Leben und die kontemplative Tugend. Der erste, Perez[2], stützt seinen Hauptbeweis auf die Kanzone: *Amor perfetto di virtù infinita*, die dem Cavalcanti vermutlich gar nicht zugehört[3]; der zweite, Cesareo, geht auf die Frage nicht weiter ein[4], die Gründe seines Schülers Azzolina[5] aber sind erst recht nicht überzeugend. Er führt vor allem das Sonett in der *Vita Nuova* § 24 ins Feld. Die Geliebte Cavalcantis, Vanna-Primavera meint er, verhalte sich zu der nachfolgenden Beatrice-Amore wie das tätige zum beschaulichen Leben. Mit ganz demselben Rechte könnten wir behaupten, die beiden Frauen verhalten sich zueinander wie der passive zum aktiven Verstand, oder wie der Seelenadel zur Liebe, oder irgend etwas anderes. Wir stehen auf allegorischem Boden und darauf lassen

[1] Vgl. Inferno, IV u. Purg. XXV, 63 ff.

[2] La Beatrice svelata, Palermo 1864.

[3] Vgl. Ercole, Guido Cavalcanti e le sue Rime, S. 209.

[4] *Amor mi spira* . . . . a. a. O.

[5] Il „dolce stil nuovo", S. 143 ff.

sich nur Hypothesen, aber keine Beweise bauen. Noch willkürlicher ist es, wenn Azzolina die von Cavalcanti in dem Sonett *Beltà di donna e di piagente core* gefeierte Dame dazu zwingen will, das aktive Leben zu bedeuten. Müssen denn auch die volkstümlichsten Stückchen symbolisch sein? Am Schluß seiner Ausführungen aber tritt Azzolina gar für die hohe Wahrscheinlichkeit ein, daß Cavalcanti zum Averroismus geneigt habe. Nun, damit wirft er sein eigenes Gebäude wieder zusammen. Ein Averroist, der in der Ethik dem tätigen Leben den Vorzug gibt vor dem beschaulichen, ist kein Averroist, oder ich müßte die ganze Philosophie des Mittelalters mißverstanden haben. So schlecht haben die scholastischen Denker und Dichter doch wohl nicht philosophiert, daß sie in der Psychologie, in der Erkenntnislehre und in der Metaphysik dem Intellekt das Primat zuerkannten, um es ihm dann in der Ethik wieder zu nehmen. Die Frage, ob dem praktischen oder dem spekulativen Intellekt der Vorzug gebühre, ist für einen mittelalterlichen Denker, sei's daß er mehr zu Aristoteles oder mehr zum Platonismus neige, überhaupt kein philosophisches Problem und wurde meines Wissens auch niemals ernstlich in Betracht gezogen. Höchstens ein Mann wie Roger Bacon hätte ein solches Problem formulieren und zu gunsten der empirischen Erkenntnis beantworten können. Aber selbst er hat es nicht mit Schärfe und Entschiedenheit getan. Ein qualitativer Unterschied, ein Gegensatz zwischen praktischem und spekulativem Erkenntnisvermögen existiert überhaupt nicht. Man hat immer einen und denselben unteilbaren Intellekt, der sich bald aufs Sinnliche bald aufs Transzendentale richten kann. Daß aber das Transzendentale höher steht als das Praktische, daran hat im Mittelalter niemand gezweifelt. Es ist darum historisch und philosophisch in gleicher Weise verfehlt, den Cavalcanti in einen derartigen Gegensatz zu Dante hineinzudeuten. Im besten Falle könnte ein solcher

Gegensatz als ein rein persönlicher, als eine Frage des Geschmacks, aber nicht der Wissenschaft sich geltend gemacht haben, dann muß man sich aber hüten, sie ins philosophische Gebiet hinüberzuspielen. — Die wahren philosophischen Gegensätze bewegten sich um ganz andere Punkte: Individualität oder Universalität des Intellekts, formales oder materielles Individuationsprinzip, Nominalismus oder Realismus, und — was uns nun hier besonders interessiert —: rationalistischer Intellektualismus oder mystischer Voluntarismus.

Verhältnismäßig am klarsten und natürlichsten liegen die Dinge bei Dante. Fast alle diejenigen Belege, die seinerzeit von Karl Witte [1] hervorgeholt wurden für seine geistreiche Hypothese, das *Convivio* bedeute eine Periode religiöser Verirrung, alle diese Punkte sprechen unzweideutig dafür, daß Dante sich, wenn auch nicht geradezu dem Zweifel, so doch einem Intellektualismus und Rationalismus hingegeben hatte, der ihm später verwerflich und gefährlich erschien, so daß er sich mit klarem Bewußtsein davon abwandte. Die wertvollste Stelle für uns ist Convivio IV, 1, wo der Dichter gesteht, daß er über das Verhältnis der Urmaterie zu Gott gegrübelt habe. Gerade an diesem Punkte aber ging die arabisch-aristotelische Philosophie den von der Kirche mißbilligten Weg zum schroffen Dualismus, der alsbald in den Pantheismus einzumünden drohte. Nicht nur Averroes, sondern auch seine Vorgänger, sowie der jüdische Philosoph Avicebron, dessen Einfluß im christlichen Abendland kein geringer war, sie alle betrachteten die Urmaterie als gerade so ewig und unerschaffen wie das entgegengesetzte Prinzip, die Urform: Gott. — Und kann man eine deutlichere Gegenüberstellung von Rationalismus und Mystizismus wünschen als diejenige, die uns Dante mit Bezugnahme auf seine innere Entwicklung im 33. Gesang

[1] Danteforschungen, 1. Bd., Halle 1869.

des Fegefeuers gegeben hat? Der Dichter frägt seine Führerin: „Aber warum fliegt Euer liebes Wort so hoch über meine Sehkraft, daß ich, je mehr ich mich anstrenge, um so mehr es verliere?" „Weil du, sagte sie mir, nur jene Schule kennst, der du gefolgt bist, und nun siehst du, wie wenig ihre Lehre meinem Worte folgen kann, und wie Euer Weg von dem göttlichen Wege ebensoweit entfernt ist, als die Erde abliegt von jenem Himmel, der am raschesten kreist." Was kann mit jener Schule anderes gemeint sein als eben der rationalistische Erkenntnisweg, dessen konsequentester Vertreter im Mittelalter Averroes gewesen ist. Damit soll aber noch lange nicht zugegeben werden, daß Dante nun auch alle die Lehren des arabischen Philosophen, insbesondere die von der Universalintelligenz hingenommen habe, wie Perez möchte. Eine streng rationalistisch gedachte Schrift besitzen wir von Dante überhaupt nicht, und der mystische Rückschlag muß alsbald bei ihm eingetreten sein. Eine erste Ankündigung dieses Gesinnungswechsels haben wir wohl schon in dem Sonett:

Parole mie, che per lo mondo siete;
Voi che nasceste poich'io cominciai
A dir per quella donna, in cui errai:
*Voi, che, intendendo, il terzo ciel movete;*

Andatevene a lei, che la sapete,
Piangendo sì ch'ella oda i nostri guai;
Ditele: Noi sem vostre; dunque omai
Più che noi semo, non ci vederete.

Con lei non state: chè non v'è Amore:
Ma gite attorno in abito dolente,
A guisa delle vostre antiche suore.

Quando trovate donna di valore,
Gittatevile a' piedi umilemente,
Dicendo: A voi dovem noi fare onore.

Das ist die klare Absage an den Rationalismus. Aber weit entfernt, daß Dante sich nun dem Mystizismus

blind in die Arme geworfen hätte! Für die gemäßigte Haltung seiner späteren Weltanschauung ist nichts so bezeichnend als die Art, wie er im Paradiese die beiden Kirchenfürsten: den heiligen Thomas und den heiligen Franz miteinander aussöhnt. Wohl erkennt er den Keim des Gegensatzes, der in den beiden liegt:

> L'un fù tutto serafico in ardore,
> L'altro per sapïenza in terra fue
> Di cherubica luce uno splendore.[1]

Aber er verwahrt sich aufs nachdrücklichste gegen die Ultrierung dieses Gegensatzes. Die beiden Schulen sollen sich ergänzen, nicht befehden.

> Dell'un dirò, però che d'ambedue
> Si dice l'un pregiando, qual ch'uom prende,
> Perchè ad un fine fùr l'opere sue[2]

und:

> Degno è che dov'è l'un l'altro s'induca,
> Sì che com'elli ad una militaro,
> Così la gloria loro insieme luca.[3]

Um die Einigkeit von Scholastik und Mystik recht eindringlich darzutun, wird das Lob des heiligen Franz dem Dominikaner Thomas und das Lob des heiligen Dominikus dem Franziskaner Bonaventura in den Mund gelegt.

Diese Verquickung der Gegensätze ist nun aber nicht etwa eine originelle Tat des einzigen Dante. Sie war selbst in der Philosophie schon mehrfach vor sich gegangen. Wenn die Franziskaner Theologen nach der einen Seite mit den Joachimiten und mit dem Pseudo-dionysius zusammenhängen, so ist es auf der anderen

[1] Parad. XI, 37.
[2] Parad. XI, 40.
[3] ibid. XII, 34.

Seite eine ebenso unstreitbare Tatsache, daß sie zuweilen auch mit dem Averroismus stark sympathisierten. Man darf hier weniger an den vorsichtigen, in erkenntnistheoretischen Fragen oft geradezu furchtsamen Bonaventura denken als vielmehr an den kühnsten Philosophen des Ordens: Roger Bacon. „Sapientia philosophiae est tota revelata a Deo et data philosophis" lautet einer seiner Hauptsätze, der in gleicher Weise den Averroisten wie den Mystikern genügen konnte. Die Erkenntnislehre des Averroismus, oder wohl eher die des Avicenna, wird von Roger mit überraschender Treue wiedergegeben: „Quamvis aliquo modo veritas philosophiae dicitur philosophorum, ad hanc tamen primo habendam lux divina influxit in animos eorum, ideoque meliores philosophi posuerunt intellectum agentem et possibilem. Anima humana dicitur ab eis possibilis, quae de se est impotens ad scientias et virtutes et eas recipit aliunde. Intellectus agens dicitur qui influit in animas nostras, illuminans ad scientiam et virtutem; et sic intellectus non est pars animae, sed substantia intellectiva separata per essentiam ab intellectu possibili." Dieser averroistische *intellectus agens* aber wird von Bacon mystisch gefaßt als die göttliche Erleuchtung.[1] Das ist nun freilich nicht Dantes Standpunkt, der die Einheit des menschlichen Intellektes niemals preisgeben wollte, aber es ist eine der Danteschen Richtung analoge Verquickung rationalistischer und mystischer Doktrinen. Was den Bacon von Dante unterscheidet, ist der pantheistische Hintergrund.

Ein sehr beachtenswerter, den Scholastikern und Mystikern in gleicher Weise geläufiger Begriff, in dem sich die verschiedenen Richtungen unausgesetzt begegnen, ist die vielumstrittene Synteresis.[2] Das rätselhafte

[1] Opus majus cap. V.

[2] Überweg-Heinze, a. a. O., S. 269f. Ganz besonders aber Heinr. Appel. Die Lehre der Scholastiker von der Syn-

Wort, dem Griechischen entnommen (συντήρησις), begegnet zum erstenmal bei Alexander von Hales und bezeichnet dort die Anlage des Gewissens im Gegensatz zu der einzelnen Gewissensentscheidung. Alexanders Begriffsbestimmung wurde auch von den späteren beibehalten. So erklärt Albert der Große die Synteresis als eine auch nach dem Sündenfall dem Menschen verbliebene göttliche „scintilla conscientiae": „synderesis est rectitudo manens in singulis viribus concordans rectitudini primae".[1] Die Sache selbst aber hat eine Wandlung in der Weise erfahren, daß die Intellektualisten den Sitz dieser Gewissensanlage im Verstand, die späteren Mystiker ihn im Willen und in den affektiven Kräften, vorzüglich in der Liebe fanden. Die einen faßten sie als einen *habitus* der Vernunft, die anderen als einen *habitus* des Willens. Vom mystischen Standpunkte aus betrachtet mußte dieser *habitus* alsbald zu einer Kraft werden, die den Menschen in Verzückung vereinigt mit der Gottheit. Es ist höchst lehrreich, die Ausführungen der bedeutendsten Scholastiker und Mystiker über die Synteresis miteinander zu vergleichen und zu verfolgen, wie der Schwerpunkt dieser geheimnisvollen Anlage bei Thomas noch nach der intellektuellen Seite hinneigt, bei Bonaventura im Willen sowohl wie in der Vernunft gleichmäßig ruht und bei dem konsequenteren Mystiker Gerson endlich ganz zum Willensvermögen hinüberschlägt. „Synderesis est animae vis appetitiva, suscipiens immediate a Deo naturalem quandam inclinationem ad bonum, per quam trahimur insequi monitionem boni ex apprehensione simplicis intelligentiae praesentati: quemadmodum namque se habet intelligentia respectu veri primi et certi, ita synderesis

teresis. Rostock 1891. und Die Synt. in der mittelalt. Mystik in Ztschr. f. Kirchengesch., Gotha 1893. XIII. 4, S. 535ff.

[1] Vgl. auch Isagoge in 4 Libros de Anima. Cap. XXXIII. Op. omn. vol. V. S. 535f.

respectu boni finalis, sine mixtione malitiae simpliciter praesentati."[1]

Auch den vulgären Dichtern war dieser Begriff nicht fremd. Wir begegnen ihm in der schwierigen und höchst dunklen mystischen Ballata des Messer Caccia da Chastello und zwar merkwürdigerweise in der selteneren, sonst wohl nirgends belegten mystischen Bedeutung. Dort ist die Rede von der

santa sinderesi
Per la qual Moisi fù nel monte,
E nel carro Elia portato.[2]

Im übrigen hat in den romanischen Literaturen das Wort immer nur die scholastische Bedeutung von Gewissen und Gewissensbiß.[3] Auch wenn der Begriff der Synteresis in dem Gedankengange der Lyriker des neuen Stiles keinerlei Rolle gespielt haben sollte, was mir angesichts ihrer theologischen Bildung durchaus nicht wahrscheinlich zu sein scheint, so ist doch gerade die Geschichte dieses Begriffes hervorragend geeignet zu zeigen, wie selbst bei den exaktesten Denkern sich unvermerkt die Dinge miteinander vermischen, wie an gewissen Punkten in der mittelalterlichen Philosophie die Gegensätze ineinander hinüberfließen, und wie insbesondere die transzendentalen Bindeglieder zwischen Mensch und Gott bald eine intellektuelle, bald eine affektische und willensmäßige Färbung annehmen. Einer der wichtigsten Punkte, wo sich die Gegensätze treffen, sind immer die Werke des allseits vermittelnden Bonaventura.

Ja sogar schon lange bevor sich bei den christlichen Denkern des 13. und 14. Jahrhunderts eine derartige

[1] Gerson. Considerationes de theolog. mystica XIV.

[2] il Canzoniere Chigiano, ediz. Molteni-Monaci, Bologna 1878.

[3] Vgl. die Wörterbücher von Tommaseo und Godefroy (Complem. 1902).

Vermischung bemerkbar machte, hatte etwas Ähnliches in der jüdischen Philosophie des 11. Jahrhunderts sich ereignet. Salomon Ibn-Gebirol, oder Avicebron, hatte in merkwürdigster Weise arabisch-aristotelische und platonisch-alexandrinische mit jüdisch-religiösen Anschauungen vermengt und ein Werk geschaffen, das wohl eben dank dieser vielseitigen Mischung im christlichen Abendland eine außerordentliche Verbreitung fand: der *Fons vitae*. Dort wird als erste Stufe der Erkenntnis das intellektuelle Studium, als zweite ein moralisches und mystisches Verhalten anempfohlen, durchaus im Einklang mit dem ganzen Systeme, in welchem der Wille als der eigentliche Vermittler zwischen Form und Materie, zwischen Gott und Welt das Primat hat über den Intellekt.[1]

Es liegt mir aber ferne, nun etwa den Bacon, den Bonaventura oder den Avicebron, oder sonst einen, der rationalistische mit mystischen, averroistische mit christlichen, aristotelische mit platonischen Elementen in besonders augenfälliger oder gelungener Weise versöhnte, als den philosophischen Gewährsmann der Dichter des neuen Stiles aufstellen und empfehlen zu wollen. Für den Ausdruck, für die literarische Form ist es wohl möglich, einzelne Individuen als die maßgebenden Muster zu erweisen — denn immer trägt die Form den Stempel einer Individualität, das ist ihr Wesen. Nicht so der philosophische Gedanke. Einer erzeugt ihn, aber seinem Wesen nach ist er unpersönlich und gehört jedem der ihn nachzudenken imstande ist, in welcher Form es immer sei. Ich halte es darum für prinzipiell falsch, eine bestimmte philosophische Quelle angeben zu wollen. Wir müssen uns begnügen, die großen Richtungen ge-

[1] Vgl. Munck, Mélanges de philosophie juive et arabe. Paris 1859. S. 5ff. Insbesondere S. 60f., 146f., 226 und für die Quellen Avicebrons S. 233ff.

zeigt zu haben, in denen sich der Gedanke bewegte. Die Dichter des *dolce stil nuovo* waren außerdem zu gut geschulte Denker und zu poetisch fühlende Gemüter, als daß sie nötig gehabt hätten, diesen oder jenen philosophischen Traktat zu versifizieren. Gerade bei den Besten blieb die Sprache fast immer die poetische, und wir konnten ihren Gedanken meist nur dadurch ermitteln, daß wir die Form völlig zerbrachen. Wer von der historischen Forschung einen strikten philosophischen Quellennachweis erwartet, wird ewig enttäuscht bleiben.

Das Ziel, nach dem wir in dieser Untersuchung strebten und das wir jetzt nahezu erreicht zu haben uns schmeicheln, ist ein anderes: nämlich der Beweis, daß die der symbolischen Liebesdichtung des *stil nuovo* zugrunde liegenden Anschauungen eine Kompromißbildung sind zwischen den herrschenden Hauptrichtungen der zeitgenössischen philosophischen und religiösen Gedanken. So wenig sich Lessing aus dem einzigen Leibniz, Schiller aus dem einzigen Kant, oder Wagner aus dem einzigen Schopenhauer erklären lassen, ebensowenig Dante und seine Schule aus dem einzigen Thomas oder Bonaventura.[1] Die Vermischung gewisser rationalistischer und mystischer Prinzipien lag im Geiste jener merkwürdigen Zeit, die uns so vielfach an unsere deutsche, nicht weniger widerspruchsvolle Aufklärung erinnert hat.[2]

[1] Trotzdem ist gerade mit Dante der Versuch in neuester Zeit verschiedentlich gemacht worden, wovon man sich in den ausgezeichneten kritischen Berichten der letzten Bände des Giornale storico della letteratura italiana leicht überzeugen kann.

[2] Selbst in der mittelhochdeutschen Minnedichtung, wo doch das philosophische Element kaum zutage tritt, ist noch in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts etwas Ähnliches vor sich gegangen. Besonders in dem allegorischen Lehrgedicht von der „Minneburg“ werden aristotelische und mystische Lehren, freilich in sehr unordentlicher und wüster

Der eigentliche Brennpunkt nun, in dem sich für die Sänger des neuen Stiles die intellektualistische Strömung mit der mystischen vereinigt, ist der Begriff Amore selbst. Er schillert in ihren Liedern unmerklich, aber für den feiner Beobachtenden immer ruhelos und flüssig in allen Nüancen herüber und hinüber und geht bald mit dem wollenden, bald mit dem erkennenden Seelenvermögen, bald mit dem Individuum, bald mit der universalen, bald mit einer reinen Intelligenz, bald mit den appetitiven, bald mit den sensitiven Lebensgeistern die vielgestaltigsten Verbindungen ein, die sich auch äußerlich in Ausdrücken wie *intelletto d'amore*, *lume d'amore*, *spiritel d'amore*, *incarnato amore* u. s. w. zu erkennen geben. Die außerordentliche Vieldeutigkeit dieses Wortes trägt ein gut Teil zu dem merkwürdig gemischten Charakter der Dichtung bei: bald erscheint sie mit einfacher, volkstümlicher Grazie, bald mit unergründlich geheimnisvoller Tiefe und manchmal auch mit abstoßend spröder Gezwungenheit. Zur philosophischen Vieldeutigkeit Amors gesellt sich die künstlerische und läßt ihn bald als Tyrannen bald als Pilger auftreten, als Mörder und als Freund.

Unter den Versuchen, die in neuerer Zeit gemacht wurden, dieser protheischen Gottheit beizukommen, scheint mir derjenige Cesareos und seines feinsinnigen, manchmal allzu feinsinnigen Schülers der glücklichste. Beide gehen aus von der berühmten Stelle im Purgatorium XXIV, wo Dante dem Bonagiunta da Lucca die Eigenart des *dolce stil nuovo* erklärt mit den Worten:

> Io mi son un che, quando
> Amor mi spira, noto, ed a quel modo
> Che ditta dentro, vo significando;

Weise, miteinander vermengt. Vgl. G. Ehrismann, Untersuchungen über das mhd. Gedicht von der Minneburg in den Beiträgen zur Gesch. der deutschen Spr. und Litt., XXII, S. 257ff., besonders 303ff. u. 312.

und beide erbringen den Beweis, daß die landläufige Auffassung, Dante habe dem Konventionalismus der „Sizilianer" die Echtheit des Gefühles als Inspirationsquelle der neuen Dichtung entgegensetzen wollen, durchaus oberflächlich, einseitig und unhistorisch ist. Die innere Wahrheit des Gefühles als Kunstprinzip ist in der Hauptsache ein ganz moderner Gedanke, den man nicht ohne weiteres in die Ästhetik des Mittelalters hineintragen darf. Der eigentliche Sinn jener wichtigen Verse ist, gemäß der Interpretationsweise des Mittelalters, ein vierfacher: um es mit Cesareos Worten zu sagen: „1) ein buchstäblicher: wenn Amor, als Person betrachtet, in mir redet, so schreibe ich und zeichne Punkt für Punkt alles auf, was er diktiert; 2) ein allegorischer: wenn Amor, als Anbetung einer reinen Intelligenz, eines Engels, betrachtet, sich in mir regt, so bringe ich die edlen und reinen Gedanken, die er mir weckt, zum Ausdruck; 3) ein moralischer: wenn Amor, als Prinzip des Guten betrachtet, in mich einströmt, so erzähle ich von der Ehrbarkeit, Demut und Rechtschaffenheit, zu der er mich hinzieht; 4) ein anagogischer: wenn Amor, als erstes Prinzip der Bewegung betrachtet, d. h. Gott, mir mit seinem Lichte beisteht, so künde ich die Visionen der himmlischen Weisheit." [1] Ob man bei diesen vierfachen Auslegungen immer so hübsch das Richtige trifft, wie es im vorliegenden Fall geglückt zu sein scheint, weiß der Himmel. Die Gefahr aber, vor der man die Einzelinterpretation nicht genug warnen kann, ist die weitverbreitete Sucht, aus einem einzigen und bestimmten philosophischen System heraus des Dichters Worte abzuleiten. Der philosophischen Quellen sind viele, und aus allen strömt brauchbares Wasser für den, der es zu schöpfen weiß: aber die Quelle gibt es nicht.

Sollte uns aber je ein Neugieriger nach einem Philosophen fragen, bei dem sich diejenigen Elemente, die

[1] Cesareo, a. a. O., S. 541 f.

man zur philosophischen Analyse des *dolce stil nuovo* nötig hat, am bequemsten beisammen findet, so greife er nach den Bänden des allseitigsten und am wenigsten systematischen Denkers, des *Doctor universalis* Albertus Magnus. Dort ist alles, auch das Widersprechendste enthalten, was wir brauchen. Salvadori hat darum einen glücklichen Wink getan, als er auf Albertus hinwies als den „goldenen Schlüssel" zu Cavalcantis und Dantes Jugenddichtung. Der Passus, dem er besondern Wert beimißt, ist der folgende, in welchem sich Averroistische Gedanken allerdings unzweideutig widerspiegeln.[1]

„Et ideo cum omnes homines natura scire desiderant, finis desiderii est stare in intellectu divino: quia ultra illum non ascendit aliquis nec ascendere potest. — Hic autem hoc notandum, quod cuicumque superiorum intellectuum intellectus applicatur humanus, qui est una de formis mundi, a lumine istius influunt in ipsum formae et species sui ordinis: et ideo quaedam notitia illius ordinis efficitur in ipso per analogiam cujus potest illa recipere. Et quia omne quod fit in aliquo, fit in eo secundum potestatem suscipientis ipsum: et ideo tales intellectus denuntiant subtilius de ordine illo, vel ut semper, vel ut frequenter, ita quod a quibusdam prophetizare putantur. Qui autem simplici primo et divino intellectui conjunctus est, divinus est et optimus in scientiis et virtutibus, ita quod sicut dixit Homerus «non videbitur viri mortalis filius esse sed Dei»."

Diesem Belege der intellektualistisch-averroistischen Lehre kann ich aber, ohne lange suchen zu müssen, aus demselben Albertus eine Probe mystisch-franziskanischer Gedanken gegenüberstellen.[2]

„Proinde nihil amore acutius, nihil subtilius aut penetrabilius: nec quiescit, donec naturaliter totam amabilis

[1] Alb. Magn., Opera omnia, Bd. IX. Paris 1890, S. 517.

[2] ibid. Bd. 37. Paris 1898. S. 536 f. De adhaerendo Deo liber.

penetraverit virtutem et profunditatem ac totalitatem, et unum se vult facere cum amato, et si fieri potest, ut hoc idem ipse sit quod amatum. Et ita nullum patitur medium inter se et objectum dilectum quod amat, quod est Deus, sed vehementer tendit in eum: et ideo numquam quiescit, donec omnia transeat, et ad ipsum in ipsum veniat. Est enim amor ipse virtutis unitivae et transformativae, transformans amantem in amatum, et e contra, ut sit unum amatorum in altero, et e converso, in quantum intimius potest. Quod liquet primo quantum ad vires apprehensivas, qualiter amatum sit in amante: videlicet in quantum dulciter et delectabiliter revocatur in apprehensione amantis: et e regione, prout scilicet amans nititur singula quae ad amatum pertinent, non superficialiter, sed intrinsecus discernere, et quasi ad interiora ejus ingredi. Sed quantum ad vires appetitivas et affectivas, amatum dicitur in amante, prout videlicet est in affectuosa ejus complacentia, et in jucunda ejus delectatione interius radicata: e converso, amans est in amato, toto desiderio et conformitate secundum idem velle et nolle, et in eodem gaudere et tristari, tamquam idem ipse. Trahit enim amor (quia fortis est ut mors dilectio) amantem extra se, et collocat eum in amato, faciens ei intimissime inhaerere. Plus enim est anima ubi amat, quam ubi animat: quia sic est in amato secundum propriam naturam, rationem et voluntatem: sed in eo quod animat, tantum est secundum quod est forma: quod etiam brutis convenit." — Und frägt man uns, wieso die metaphysische Liebe unter der Maske des Frauendienstes dargestellt werden konnte, so sind wir auch hier nicht verlegen und zitieren noch einmal aus Albertus Magnus. „Amor enim quantum ad effectum proprium, vinculum est et nexus: quantum ad effectum consequentem multiplicativus est spiritus et emissivus: ut cordis bonum quod in corde est conceptum et formatum, vehat in dilectum. Et hoc possumus videre in lenocinio

carnalis amoris. Docet enim Dionysius similitudines accipere a lenocinio carnali ad lenocinium spirituale." [1]

Mit einigem guten Willen und einiger Geduld ließen sich derartiger goldener Schlüssel noch viele in der überreichen Rüstkammer des Albertus finden, und wir wären bald imstande, alle philosophischen Pförtchen und Hinterpförtchen im ganzen, nicht bloß im „jugendlichen" *stil nuovo* damit aufzuschließen. Aber das große Tor, auf das es uns ankommt, der Einblick in das geschichtliche Werden der Gedankenwelt dieser Dichtung, bliebe uns ewig dabei versperrt.

[1] ibid. Bd. XXXI. S. 329. in I part. sum. theol. tract., VII, qu. 31.

# Schlußbetrachtung.

In der symbolischen Liebesdichtung des „süßen neuen Stiles“ ist keine der herrschenden Philosophien und Geistesrichtungen ganz enthalten, aber jede ist es teilweise. Diese merkwürdige Lyrik ist eine Kompromißbildung, und zwar, wie wir zu zeigen versuchten, eine notwendige. Sie ist gleichsam die Resultante aus mehreren Kräften. Man veranschaulicht sich ihren inneren Werdegang am besten mit dem Bilde einer Billardkugel: Von den letzten Troubadours erhielt sie die entscheidende Richtung auf die ideale, übersinnliche Frauenliebe, stieß aber alsbald auf eine Schranke. Die christliche Moral, ebenso wie die katholische Scholastik ließen eine ideale Liebe zu einem weiblichen Individuum nicht zu. Der einzige Ausweg war die Symbolisierung der Frau, und zwar zunächst die intellektualistische, da die höheren Wesen im Stufenreiche des Weltalls zu jener Zeit allgemein als reine Intelligenzen (Engel) gedacht wurden. Damit gerät die rollende Kugel in die Bahn des Averroismus und rennt gegen eine zweite Schranke: Aufgabe der Individualität, der Willensfreiheit, der Unsterblichkeit, ketzerischer Pantheismus. Es ergab sich als letzter Ausweg der mystisch-religiöse Symbolismus, der die Frau mit göttlicher Liebe verehrt. Die rapide Aufeinanderfolge dieser drei Phasen erfolgt in der Weise,

daß die spätere naturgemäß immer noch ein gewisses Residuum von der früheren beibehält. In der Beatrice des Paradieses ist zugleich auch die des neuen Lebens noch enthalten. Am klarsten lassen sich die drei Wendungen an demjenigen Dichter nachweisen, der sie alle am intensivsten erlebt hat: Dante Alighieri. Es mag genügen, an drei Punkte seiner drei Hauptwerke zu erinnern: *Vita Nuova* erster Teil, *Convivio*, *Paradies*; oder, wenn wir drei lyrische Gedichte bezeichnen sollen, von denen jedes eine neue Wendung ankündigt: *Donne ch'avete intelletto d'amore . . .. Voi, che, intendendo, il terzo ciel movete . . .. Parole mie che per lo mondo siete . . .*[1]

Erinnern wir uns endlich in Kürze unserer einleitenden Bemerkungen, so erhellt sich uns der Werdegang des neuen Stiles nun auch von der kulturgeschichtlichen Seite her. In der Kaste des Ritters ist noch die übersinnliche Frauenminne zu Haus; sie war die letzte und frömmelnd-raffinierte Elaboration eines untergehenden Standes. Der intellektualistische Symbolismus und die Averroistische Gesinnungsart aber wird die Sache des philosophisch gebildeten und exklusiv denkenden Bürgers nach dem Schlage eines Cavalcanti. Die mystisch-religiöse Intonation mit ihrem Liebesevangelium endlich wendet sich an die ganze Menschheit als solche. Unversehens ist die volksmäßige und von Gottesliebe durchdrungene Dichtung der Franziskaner mit ihren geistlichen Lobgesängen an „unsere liebe Frau" hereingeströmt in die philosophische Erotik der Gelehrten.[2] Standesunterschiede

[1] Vita Nuova 19. Convivio II. Canzoniere. Son. 34.

[2] Bekanntlich hat schon in der Provence und in Frankreich die Pastorelle hin und wieder ihre Form zur Verherrlichung der heiligen Jungfrau hergegeben. Etwas Ähnliches geschah wohl auch in Italien. Die von P. Savj-Lopez vorgeschlagene geistliche Deutung von Ciaccos bekanntem *Contrasto:* Giema leziosa (Ant. Rim. Volg. III. 178ff.)

und Verstandesunterschiede, beide verschwinden. In gleichmäßigen Strahlen fließt bei den Klängen des „göttlichen Gedichts“ die himmlische Liebe auf alle Menschheit herab: erleuchtend und wärmend.

hat für mich wenigstens sehr viel Ansprechendes. Vgl. Miscellanea di studi critici . . . in onore di A. Graf. Bergamo 1903. S. 385ff.

University of Toronto
Library

DO NOT
REMOVE
THE
CARD
FROM
THIS
POCKET

Acme Library Card Pocket
Under Pat. "Ref. Index File"
Made by LIBRARY BUREAU